

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A MORAL SENSUALISTA DE HELVÉTIUS
Um percurso sobre as influências do sensualismo nas concepções de formação humana,
educação e legislação.

CAMILA SANT'ANA VIEIRA FERRAZ MILEK

CURITIBA
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

CAMILA SANT'ANA VIEIRA FERRAZ MILEK

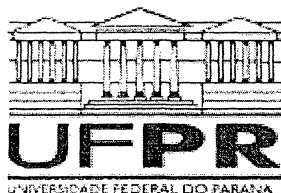
A MORAL SENSUALISTA DE HELVÉTIUS

Um percurso sobre as influências do sensualismo nas concepções de formação humana, educação e legislação.

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Brandão

CURITIBA
2015



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 145 de 2015

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao primeiro nono dia do mês de outubro do ano de dois mil e quinze, às quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Profa. Dra. Maria das Graças de Souza (USP), Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Rodrigo Brandão, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Camila Sant'Ana-Vieira-Ferraz Milek "**A moral Sensualista de Helvétius.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Professor Dr. Rodrigo Brandão. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "Aprovada" da mesma HABILITANDO-A ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 01 de outubro de 2015.

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. Rodrigo Brandão
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza
Primeiro examinador
USP

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi
Segundo examinador
UFPR





AValiação da Dissertação
Defesa nº 145 de 01/10/2015

Mestranda: Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek


Título da Dissertação: "A moral sensualista de Helvétius."


Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Rodrigo Brandão (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	8,9
Profa. Dra. Maria das Graças de Souza (USP) Primeiro examinador	8,9
Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR) Segundo examinador	8,9
Média final	8,9
Conceito	B

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.


Prof. Dr. Rodrigo Brandão
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Profa. Dra. Maria das Graças de Souza
Primeiro Examinador
USP


Profa. Dra. Maria Isabel Limongi
Segundo Examinador
UFPR

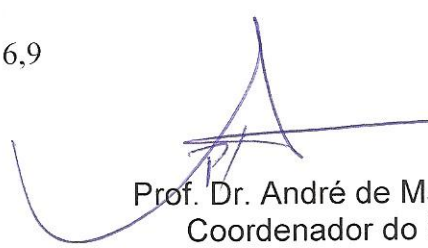
§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9


Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Coordenador do PGFILOS



“A alma deixa-se levar com o prazer. A inclinação é suave e o caminho bem traçado; é uma agressão resistir a ele. Contudo, sua perfeição está em vencer esta inclinação, de dissipar os preconceitos da infância e purificar a alma à luz da razão. Tal é a felicidade reservada aos filósofos.”

La Mettrie, Anti-Sêneca ou Discurso sobre a Felicidade.

RESUMO

A presente dissertação possui como tema o percurso feito por Helvétius do sensualismo até a moral e intenta analisar quais são as consequências da estreita ligação feita entre as concepções de natureza e moral e sua efetividade na regulamentação da sociedade. Nos livros *De l'Esprit* e *De l'Homme*, o autor deriva toda a formação humana dos sentidos, desde as faculdades, passando pelas ideias simples, chegando ao julgamento e à moralidade. Sendo assim, é necessário que o prazer e a dor guiem o entendimento humano, como formadores do que é desejado, do que é entendido como uma paixão, ou como se define a virtude. A radicalidade com que Helvétius concebe a formação humana faz com que a moralidade e a sociedade não possam ser estáticas, pois estariam condicionadas ao acaso através da sensação. Com isso, investigamos de que maneira uma sociedade poderia ser organizada apenas com este uníssono. Mostraremos que mesmo sem ser estática, a sociedade descrita por Helvétius possui uma fixidez capaz de abarcar a variabilidade de costumes, através do princípio de interesse. Ele permite que, mesmo com diferentes sensações, toda sociedade possui um interesse comum a ser atendido, o que seria o verdadeiro objetivo da virtude. Investigaremos de que forma, segundo o autor, uma sociedade poderia garantir que o interesse comum, e não o interesse de particulares estivesse sendo procurado. Os elementos constitutivos da organização serão a educação e a legislação. Eles deverão agir conjuntamente de forma a adequar as influências da sensibilidade, dando unidade à sociedade, fazendo com que os indivíduos se voltem para o mesmo interesse. O projeto de Helvétius não tem como objetivo estruturar um plano educacional e legislativo fixo e fechado, já que ele deve estar adequado à particularidade de cada sociedade, o que traz flexibilidade e ampla possibilidade de aplicação ao seu projeto.

Palavras-chave: Helvétius; sensualismo; interesse; educação; legislação.

ABSTRACT

The current dissertation has a theme the course made by Helvétius from sensualism to the moral and intends to analyses which are the consequences of the close connection between nature and moral and its effectiveness in the regulation of society. In the books *De l'Esprit* and *De l'Homme*, the author derives all the human shaping from senses, since faculties, passing by simple ideas, to the judgment and morality. Therefore, it is necessary that pleasure and pain guide human understanding, as shapers of what is desired, what is understood as a passion, or how the virtue is defined. The radicality that Helvétius conceives the human shaping makes that the morality and the society couldn't be static, because it would be conditioned to the hazard through senses. Thereby, we investigate the way a society could be organized only with this unision. We'll show that even without being static, the society described by Helvétius has a fixity able to cover the variability of mores by the interests principle. It permits that, even with different senses, all society has a common interest to be attempt, which would be the true objective of virtue. We'll investigate how, second the author, a society could guarantee that the common interest, and not the interest of particular was being pursuit. The constitutive elements of organization will be education and legislation. They should act together to suit the influences of sensibility, giving unit to society, causing that individuals turn to the same interest. The project of Helvétius hasn't as objective to structure a educational and legislative plan fixed and closed, as it should be suit to the particularities of each society, what brings flexibility and broad possibility of application of his project.

Key-words: Helvétius, sensualism, interest, education, legislation.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Rodrigo Brandão, por todo auxílio desde a iniciação científica, pelo trabalho periódico realizado do Grupo de Estudos das Luzes, por possibilitar a execução da presente dissertação.

À Professora Maria Izabel Limongi, pelas valiosas indicações dadas durante a qualificação e defesa, pelos ensinamentos durante os últimos anos.

À Professora Maria das Graças de Souza, por fazer parte de minha bibliografia, pela leitura atenta da dissertação, por impulsionar a continuidade de meus estudos.

À Coordenação de Pós-Graduação em Filosofia e a Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – CAPES, por possibilitarem a execução da dissertação burocrática e financeiramente.

Aos meus colegas, que me acompanham nas discussões filosóficas, nos intervalos de estudos, nos grupos de estudos, nos desabafos e risadas. Especialmente ao Eloy Moreira, pela leitura atenta que permitiu o aprimoramento da presente dissertação, além de todo o apoio que nos presta.

Aos meus pais, Elizabeth Sant’Ana e Guido Vieira Ferraz, que pelo exemplo permitiram uma vida de questionamentos e de constante revisão, meu enorme agradecimento.

Ao meu marido, que compartilha comigo mais que uma vida, que me dá confiança para continuar, que me suporta e me alenta.

À minha filha, que ilumina meus dias, que me motiva a viver, por todo o seu carinho, e que continue a trilhar seus passos com leveza, amor e alegria.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I: Do embasamento: objetivo, método e o princípio de prazer	21
2.1 O método.....	21
2.2 O materialismo.....	25
2.3 A herança de Locke e Condillac	39
2.4 A redução à sensibilidade	56
3 CAPÍTULO II: dos efeitos: do indivíduo à sociedade	64
3.1 O amor de si.....	64
3.2 As paixões.....	66
3.3 A felicidade	69
3.4 A virtude	77
3.5 O interesse.....	85
3.6 O interesse como base da moralidade	87
3.7 A moral	88
4 CAPÍTULO III: Educação e legislação.....	93
4.1 O sensualismo na educação e na legislação	97
4.2 A importância da educação	98
4.3 As diferentes educações.....	99
4.4 A educação a ser refinada para o melhoramento da nação	102
4.5 O catecismo.....	104
4.6 A legislação.....	106
4.7 Forma de Governo	108
4.8 A formação da legislação.....	112
4.9 A legislação em prol da felicidade de todos	113
4.10 As críticas a Helvétius	115
5 CONCLUSÃO.....	121
6 BIBLIOGRAFIA.....	126

Introdução

O presente texto aborda alguns temas da filosofia de Helvétius com o objetivo de determinar quais são as consequências e limitações das bases sensualistas de seu pensamento para a moral e a sociedade. Nossa questão principal é: De que forma Helvétius relaciona sensualismo e moral? No decorrer do percurso aqui traçado, veremos as consequências da estreita relação entre eles. Partimos da investigação sobre o materialismo e sensualismo de Helvétius e investigamos a ligação destes temas com as concepções psicológicas e morais. Disto, poderemos depreender qual é o papel e o lugar do indivíduo na proposta social de Helvétius, como suas teorias se posicionam frente ao corpo de autores de sua época e à exigência de uma nova fundamentação moral. Para isso, iremos explorar um percurso que se inicia nas concepções sobre a natureza em geral, a natureza humana e a formação do homem em sociedade para averiguar o sentido de cada um desses passos para a concepção moral do autor e sua ligação com o sensualismo.

Existem relatos¹ sobre a dificuldade que alguns tiveram no Séc. XVIII de associar o bom homem, de boas relações e cargo público ao voraz materialista (Nogaret, 2009, p. 42-61), enquanto outros destacam que sua obra apenas refletia um bom homem enfurecido com as injustiças sofridas pela maior parte dos viventes de sua época. Sua principal obra publicada, *De l'Esprit* (1758). Helvétius em certo destaque como alvo do combate ao discurso dos *philosophes*. Apenas um ano depois de sua publicação, o livro foi proibido e teve vários de seus volumes queimados em praça pública. Mas isto não impediu que ele fosse lido por toda a Europa. Os moralistas da época de Helvétius também sofreram críticas, os quais segundo ele, *nada fizeram até hoje que pudesse auxiliar a sociedade* (Helvétius, 1973, cap. XV e XVI). Devido à grande, porém má recepção de seu livro, Helvétius não mais publicou suas obras e teve de se afastar da França por certo período. Porém, postumamente, em 1771, temos *Le Vrai Sens du Système de la Nature, Le Progrès de la Raison dans la Recherche du Vrai*, o poema *Le Bonheur* e também *De l'Homme*. Nesta última obra, Helvétius pretende responder às críticas que sofreu, agrupando num único livro de dois volumes questões que vão do

¹ É o que vemos com as obras: Chaussinand- Nogaret, Guy. *Les Lumières au péril du bûcher : Helvétius et d'Holbach*. 2009. Paris: Fayard. Cumming, Ian. *Helvetius: His Life and Place in the History of Educational Thought*. 1998. *The International Library of Sociology*. Routledge. Este ponto também é mencionado no Prefácio de Helvétius. *Notes par La Main d'Helvétius*. 1907. Felix Alcan. Paris. Escrito por Albert Keim, pág. IV. Genildo Ferreira da Silva descreve como Rousseau admirava o gênio e generosidade de Helvétius, a despeito de sua obra. Ver: Silva, Genildo Ferreira. *Moral do interesse e a crítica rousseauiana*. In : Antônio Carlos dos Santos. (Org.) *História, pensamento e ação*. Aracaju/SE : Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2006, v. I, p. 261 – 273.

sensualismo ao âmbito moral, mostrando suas considerações principalmente sobre a influência da educação e a legislação.

Pretendemos mostrar como a tese sensualista – que considera que no homem tudo é fruto da sensibilidade física, inclusive suas faculdades e seus conhecimentos – está estritamente ligada à moralidade proposta por Helvétius. Tal ligação é feita pela tomada do interesse – entendido primeiramente como busca pelo prazer e fuga da dor – como princípio que rege tanto as paixões do homem como suas considerações sobre virtude ou vício. Dessa forma, o princípio do interesse se estende da sensibilidade física até a moralidade, pois serve como fundamentação moral e deve ligar-se ao interesse geral. Porém, isto não ocorre facilmente, já que há neste processo toda a interferência das circunstâncias, como a forma como a sociedade em questão é regida, por exemplo. Por isso a legislação e a educação devem garantir a ligação entre o interesse pessoal e o interesse geral de uma nação, tornando-os compatíveis. Este é o início de uma investigação que se aprofunda com a questão: como o embasamento na tese sensualista pode trazer avanços para a moralidade? Para investigá-la, traçaremos um percurso que se inicia na explicação da formação do sensualismo de Helvétius para esclarecermos a concepção do interesse. Depois, passaremos aos temas da formação das paixões, da virtude, do amor próprio e da felicidade, já que tais temas nos mostram o funcionamento da sensibilidade física como princípio no indivíduo e apontam para a sociedade. Posteriormente, nos fixaremos nas concepções sobre a forma e extensão da educação e da legislação. Dessa forma, o presente texto intenta prioritariamente percorrer a obra de Helvétius a fim de demarcar o uníssono presente entre suas concepções de uma busca de princípios para a ação do homem e as suas concepções morais, que nos parecem consequentes de tais concepções. Este intento se justifica pelo papel investigativo que o conhecimento da obra do próprio autor traz. A partir dele, poderemos mostrar as reais delimitações e objetivos de sua obra, trazendo a possibilidade de que julgemos de forma mais apurada as críticas a seu projeto.

Nesta introdução, nos centraremos em quatro pontos que visam esclarecer a situação da época de Helvétius e a relação de sua filosofia com as questões de sua época: (1) a crítica à subjugação e aviltamento provocada pelas instituições religiosas e pelo Antigo Regime, (2) que é impulsionada pela necessidade de uma fundamentação moral universal, que contemplasse qualquer e cada um dos homens, (3) que deveriam ser conhecidos com a profundidade possível, atrelando os aspectos psicológicos, sociais e políticos dos

homens, (4) para que a partir deste conhecimento útil pudéssemos pautar a organização de uma sociedade capaz de comportar a felicidade de todos os seus habitantes.

As críticas ao Antigo Regime e ao poder das instituições religiosas

Mesmo que este ponto não seja de exclusividade de Helvétius, as críticas feitas por ele afetaram a recepção e circulação de sua obra filosófica publicada em vida e também das obras de outros autores próximos a ele. Seu livro contém frases em relação à moral tradicional como essa:

Que fiquem longe de nós todos esses pedantes apaixonados por uma falsa ideia de perfeição. Nada mais perigoso, num Estado, do que esses moralistas declamadores e sem espírito, que, concentrados numa pequena esfera de ideias, repetem continuamente o que ouviram dizer a seus miolos, recomendam sem cessar a moderação dos desejos e querem aniquilar as paixões de todos os corações (Helvétius, 1973, p. 223).

Os moralistas ali colocados partiam de determinadas ideias passadas para eles para justificar proibições para todos os cidadãos. A moralidade que Helvétius critica é aquela colocada em um âmbito de menor acesso ou talvez não acessível ao homem, que daria as diretrizes aos homens, dependendo do acesso a este âmbito tão distante da vida humana². Para ele, tal manobra é claramente indevida e ainda mais, danosa à sociedade. A moral considerada distante dos homens e sem um objetivo que se reflita na vida humana era considerada por Helvétius uma quimera, já que nada poderia garantir sua existência.

Mas os moralistas não eram os únicos inimigos da felicidade dos homens para Helvétius. Sendo deísta, para o autor nenhuma religião deve ter poder investido pelo Estado, pois não cabe a ela e nem ao interesse de poucos favorecidos pelo despotismo indicar à população o que deve ser considerado um comportamento correto ou incorreto, virtuoso ou vicioso. A religião, investindo poder a uns e hierarquizando a sociedade em nome de Deus faz com que a sociedade funcione para atender aos interesses dos poderosos e ainda mais, faz com que regras baseadas no que não possui base racional julguem a conduta humana, barrando sua busca pela felicidade³.

Jacques Domenech, em *L’Ethique des Lumières*, nos fala da importância da fundamentação da moral no século XVIII, ressaltando alguns pontos cruciais da mudança

² “La vie, leur disoit-on, n’est qu’un passage. Le ciel est la vraie patrie des homes: pourquoi donc se livrer à des affections terrestres? Si de tels discours n’em détachèrent point entièrement le laïc, ils attiédirent du moins em lui l’amour de la parenté, de la gloire, du bien public et de la patrie” (Helvétius, 1989, p. 83).

³ Tais críticas impulsionam o embasamento da moral pela sensibilidade física, que será aqui tematizada.

de fundamento moral neste século. Nesse sentido, Domenech aponta para a necessidade que muitos viam de laicizar a moral e o forte embate entre filósofos e religiosos. Segundo ele, “*não só os filósofos concordam em acabar com o monopólio da Igreja, que estabelecia as bases da ética, mas eles rejeitam abertamente a competência da religião no exercício deste papel dogmático, tradicional e fundamental*” (Domenech, 1989, p.11-12, tradução nossa). Novamente, é criticada a autoridade sobre a moral por dois pontos: primeiro, o monopólio que a religião parecia exercer sobre ela, excluindo da sociedade qualquer norma de conduta que não fosse condizente com sua doutrina e porque as regras morais dependeriam de indivíduos escolhidos para tal fim através da revelação; o segundo ponto se refere à competência da religião para fundamentar seguramente a moral. Com as novas descobertas em novas terras e o avanço científico da época, a religião parecia uma fundamentação arenosa, errante e pouco defensável aos olhos de muitos pensadores, por basear-se em dogmas estritos.

Helvétius compartilhava destes pontos, afirmando que pretende tratar das *virtudes puramente humanas*⁴ e que por isso desconsiderará a virtude e a corrupção religiosas, pois estas não podem ser ligadas às questões morais amplas, como nos mostram os costumes de várias nações que consideram como virtude religiosa o que na França, por exemplo, é tido como corrupção religiosa. O que é considerado vicioso pela moralidade religiosa pode ser criminoso em determinado âmbito, mas ela não é incompatível com a felicidade dos membros de uma nação e, por isso, a moralidade religiosa não contribui para os objetivos de Helvétius (Helvétius, 1973, p. 216). Neste mesmo sentido, o autor acreditava que a moral deveria ser igualmente liberta dos moralistas e governantes que colocavam em primeiro lugar seus interesses pessoais e sem ligá-los ao interesse geral pretendiam que todos os homens agissem à sua maneira, de forma a favorecer apenas a eles. Dessa forma, forçavam os homens a negar seus próprios interesses⁵ para atingir o interesse de outro que apenas o prejudicaria. Tais governantes e moralistas que pretendem

⁴ “Mas, antes de iniciar este exame (sobre a contradição entre a corrupção religiosa e a política), declaro que é na qualidade de filósofo e não de teólogo que escrevo e que assim, pretendo tratar (...) apenas das virtudes puramente humanas” (Helvétius, 1973, p. 216). O autor se refere à necessidade de se diferenciar o que é considerado comumente como virtude e a verdadeira virtude, que deve estar sempre calcada na no interesse para o homem e consequentemente, para a sociedade. Abordaremos este tema no segundo capítulo.

⁵ “Concentrados, por assim dizer, em seu bem-estar, esses homens são o nome de honestas apenas às ações que lhes são pessoalmente úteis” (Helvétius, 1973, p. 205). Com exemplos históricos Helvétius descreve o movimento aqui mencionado entre monges, cristão e juízes. Utilizam-se da influência e do poder público para torcer os costumes para o seu próprio interesse.

esconder a verdade dos homens e iludi-los com falsas recompensas é que tornam os homens viciosos e as nações corrompidas.

Vejamos quais são os pontos principais do percurso que constitui nossa investigação na presente dissertação, de forma a abordar a obra do autor de maneira ampla, porém, sempre enfatizando a relação entre o sensualismo e a moral.

A fundamentação da moral

Dado o cenário apresentado pela crítica feita por Helvétius, é preciso buscar outra forma de fundamentar a moral, que seja condizente com a concepção de homem, seu cenário social, e que abarque a pluralidade de costumes. Jacques Domenech mostra em *L'Étique dès Lumières* como a questão da fundamentação moral era na época de primária importância. O declínio da religião como fundamentação moral está presente na crítica feita por vários autores que também denunciavam a arbitrariedade de tal fundamentação. Mas qual seria a fundamentação da moral adequada? Se havia a concordância sobre qual fundamentação deveria ser derrubada, o mesmo não ocorria com relação à fundamentação capaz de substituí-la⁶.

Alguns colocavam em primeiro lugar o conhecimento do qual o homem tem acesso direto. Por isso o pensamento filosófico ganhou em alguns autores o respaldo de um saber (mesmo que conhecidamente limitado), assegurado pela conferência dos fatos.

A preocupação com a estruturação social considerada corrompida, atrelada à análise de diferentes valorações morais a costumes de diferentes nações e ao questionamento da possibilidade de conhecimento que cabe à faculdade da razão humana, são elementos que delineiam muitas das discussões filosóficas de nosso autor. Com isso, é preciso que se retomem quais são os limites de nossa razão para que metodicamente se desvende a verdade sobre o homem, e assim saibamos como auxiliar os homens a atingir o desenvolvimento do próprio indivíduo e consequentemente, de toda e qualquer nação.

Outro ponto importante para a modificação do trato com a moral foram as descobertas sobre outras sociedades com costumes diversificados mostrava como o mundo moral possuía tanta variabilidade quanto o mundo físico. Helvétius, como outros autores teve a preocupação de considerar esta variabilidade de costumes sem abandonar

⁶ “Helvétius ne ménage point l’adversaire; Il accuse les ministres de La religion non de propager La foi em um être chimérique, mais d’être ‘les destructeurs de la vraie morale’. Insistant sur l’inefficacité manifeste de l’Eglise, voire sur ses méfaits, philosophes veulent démontrer qu’ils sont les seuls qualifiés à répondre à La question Du fondement dela morale” (Domenech, 1989, p. 12).

uma fundamentação da moral universal: *“Helvétius toma o mesmo cuidado de explicar que a diversidade de formas que se dá à virtude, de um povo a outro(...) não deve deixar supor que todos os povos não buscam o mesmo objeto.”* (Domenech, 1989, p. 37. Tradução nossa.) Sendo assim, é preciso um uníssono por trás de todas as ações que já foram consideradas virtuosas nas diversas sociedades. Para cumprir este objetivo, é preciso utilizar um registro anterior aos costumes: a natureza humana. Mas como saber quais são as características próprias da natureza humana e não adquiridas? Nesse ponto o caráter científico torna-se importante, para poder validar por seu método o que se considera a natureza humana.

Assim, estas descobertas estimulavam o combate ao dogmatismo e provavam que a moral poderia e deveria ser objeto da ciência: *“(...) o rigor científico da análise moral de Helvétius (...) é simplesmente para melhor compreender o homem, para fundar, com alguma chance de sucesso, uma moral sobre sua natureza real”* (Domenech, 1989, p. 36. Tradução nossa.). Nesse sentido, muitos recorreram à investigação de qual seria a fundamentação moral a partir da natureza humana que, diferentemente da revelação (dependente de um indivíduo privilegiado que teria acesso a ela), tornaria a moral acessível ao âmbito dos homens. Tratava-se da busca de uma moral que não fosse fundamentada por preconceitos adquiridos ao longo do tempo e assim cristalizados para o favorecimento de alguns, mas pela verdade sobre os próprios homens. Esta negação de uma moral prioritariamente religiosa se deve a questões primordiais. Além de uma preocupação prática na forma como o Estado, acompanhado da Igreja, regia as normas de conduta, o principal era trazer um fundamento universal, que não dependia de uma concepção específica sobre um ser supremo, mas que correspondia a todo e qualquer homem vivente. Não se trata então de uma negação da religiosidade⁷, mas de garantir que

⁷ As críticas à influência da religião e dos fundamentos propostos pelos moralistas compartilham a necessidade de pensarmos em uma moral condizente e atenta ao próprio cenário social, ao que é passível de ser conhecido. A Igreja não seria competente para tratar da ética e da moral, pois nada em sua doutrina corresponde ou se interessa pela felicidade dos homens em sociedade. Tampouco os ideais sem base nos fatos exaltados por moralistas poderiam versar sobre isto. Em ambos os casos, para Helvétius, trata-se de usar um discurso de outro âmbito para justificar atos e proibições que não contribuem para a nação. Por isso, mais do que mostrar uma alternativa à moral religiosa, tratava-se de mostrar que a moral entendida como ciência era a única a ser considerada no cenário público. Helvétius e outros autores criticavam a moral religiosa pelo aspecto social urgente, mas também pelo aspecto sobrenatural. O aspecto social, pelo risco do abuso de poder, que faria com que interesses particulares regessem a moral e tomassem o lugar do interesse geral; e o aspecto sobrenatural, que faria com que a população agisse tendo em vista um parâmetro ilusório e distante sobre as consequências de suas ações, que poderia caminhar em oposição aos interesses gerais. Se a religião impulsiona o homem a uma ideia de felicidade que remete a outro plano, esta ideia entra em contradição com a ideia de felicidade ligada à sensibilidade física, baseada na natureza humana. Consequentemente, a religião não trará ações que auxiliam a sociedade e tampouco ao indivíduo. (Helvétius, 1973, p. 81.)

a fundamentação da moral seja independente, livre da interferência de dogmas e interesses particulares.

A moral passa a fazer parte do campo da ciência, para que tenha sua validade garantida pela experiência e que também seja útil aos homens e às nações em geral. Livrar o Estado da interferência da Igreja significava libertar todos os cidadãos das algemas que impediam que cada um deles pudesse conhecer a verdade para que atingissem a felicidade e também que a nação pudesse progredir integralmente⁸.

Para que isso ocorresse, era necessário que a moral dependesse apenas do que fosse universal, comum a todos os homens. A universalização era capaz de responder à pluralidade de costumes encontrados histórica e geograficamente. Reconhecer a moral como ciência auxiliaria nesta universalização, pelo método de retirarmos o mínimo comum entre todos os costumes para que fundemos a moral (Domenech, 1989, p. 22).

Dedicaremos o primeiro capítulo da presente dissertação para averiguar as bases teóricas e a forma como Helvétius lida com o conhecimento que deve anteceder a investigação sobre a moral: a saber, sobre a natureza em geral e a natureza humana. Mostrando o método de lidar com o conhecimento e seu entendimento sobre a formação natural tal qual é entendida por um viés materialista (a matéria como primeira e a sensibilidade como a característica da matéria que propicia o desenvolvimento humano), poderemos entender como o sensualismo pode ser considerado a peça chave para coadunar a concepção de moral proposta por Helvétius, de forma a enfatizar o caráter de princípio mínimo que a sensibilidade irá assumir e do entendimento da organização do mundo e da própria sociedade como organismo mutável.

Disto se seguirá a intensa busca pelo conhecimento da natureza humana, que deve servir para tornar compatíveis as ações dos homens ao verdadeiro conhecimento sobre elas. Helvétius via a necessidade, segundo Jean-Claude Bourdin, de mudar o curso dos espíritos, libertando-os das instituições (Bourdin. 1996, p. 23).

O conhecimento sobre o homem

Mas só poderíamos libertar os espíritos e conduzi-los ao desenvolvimento se tivéssemos posse da verdade. Helvétius demonstrava em suas obras estar alerta sobre os perigos da pretensão de se obter a verdade, porém, discordava da impossibilidade de a

⁸ Segundo Jules Delvaillle, a noção de progresso em Helvétius remete à felicidade geral da nação, traçando um percurso entre a felicidade dos indivíduos e a felicidade geral que culmina no progresso. Também podemos associar o termo a uma condição igualitária de possibilidades de instrução, de acúmulo de riquezas e acesso à verdade. Ver: Delvaillle, Jules. *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle* thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. 1910.

atingirmos em determinado grau. Para ele, a dúvida sobre a capacidade do homem em conhecer a verdade racionalmente realmente vedava a obtenção de alguns conhecimentos metafísicos, como, por exemplo, a composição do espírito e as propriedades de Deus. Helvétius via esta constatação do limite do conhecimento humano como um degrau para que possamos regar e validar nossos conhecimentos pelos canais que possuímos, no caso, o da experiência⁹.

Já que nosso conhecimento deve ser regado e condizente com a experiência, e serve ao objetivo claro de levar os homens e as nações à felicidade, o autor se atém ao conhecimento útil a este objetivo: desvendar “o enigma do homem” em suas possibilidades psicológicas e sociais. É a ciência que inspira e delineia então a investigação que deve tomar proporções morais e não deve abandonar jamais os princípios conquistados nas investigações da natureza humana. Primeiramente, Helvétius considera necessário partir do conhecimento sobre o indivíduo, e sobre o que impulsiona a ação de cada um dos homens, por isso ele trata do aspecto psicológico dos homens, entendido como a formação de suas faculdades e ideias. Consideramos este ponto crucial, pois o que Helvétius conhece sobre o indivíduo pauta o conhecimento sobre as sociedades em geral. Segundo ele¹⁰, podemos ver esse traço que defende os interesses do indivíduo refletido em todo e qualquer ato. É com estes atos que cada indivíduo participa e modifica sua sociedade, mas também é modificado por ela, por isso a importância desta outra instância da investigação de Helvétius. E com base no que vemos nas sociedades, vemos quais são os interesses por ela defendidos. O autor pretendia aprofundar sua busca sobre a natureza humana a fim de que ela não fosse mais contaminada pelo despotismo nem corrompida pelos costumes que não levam à felicidade, mas que passasse a estar em seu lugar de direito: na fundamentação da moral.

Segundo Ehrard, a ideia de natureza é a grande protagonista neste período:

Pois o século das luzes tem a necessidade de crer na natureza humana. No combate travado pelos philosophes, a ideia de natureza é a arma mais eficaz contra a tirania do sobrenatural e

⁹ Helvétius. Do Espírito. 1973. Coleção Os pensadores. Abril Cultural. São Paulo. Prefácio. Temos também a presença da influência da física experimental no sentido de aplicá-la no estudo sobre a moral tendo sempre fatos como base: “*On ne peut pas maintenant ignorer qu’une morale expérimentale et fondée sur l’étude de l’homme et des choses, ne l’emporte autant sur une morale spéculative et théologique, que la Physique expérimentale sur une théorie vague et incertaine. C’est parce que la Morale Religieuse n’eut jamais l’expérience pour base, que l’empire théologique fut toujours réputé le royaume des ténèbres.*” *De l’Homme*, 1989. Fayard. Paris. seção IV. Pág. 284.

¹⁰ O autor se esforça para mostrar as raízes das paixões e preconceitos em nossos interesses em *Do Helvétius. Do Espírito*. 1973. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, discurso II e *Helvétius. De l’Homme*, 1989. Fayard. Paris. seção IV.

*contra o artifício de certas convenções sociais*¹¹ (Ehrard, 1963, p. 156, tradução nossa).

Ela seria capaz de se contrapor ao sobrenatural, porém, qual seria a significação dada à natureza humana? Uma das questões mais plurais da época, sobre a qual inclusive os autores mais próximos pareciam divergir. Sendo assim, a fundamentação da moral era vista de maneiras diferentes em vários autores, o que resultava em propostas de medidas práticas mais diferentes ainda, sendo a causadora das discórdias entre os pensadores, resultando em diferentes roupagens dentro de temas científicos, estéticos ou éticos. Por meio de uma investigação da ideia de natureza, podemos desvendar as bases das concepções, suas modificações no decorrer do tempo e também entender as querelas que ali se formaram. É necessário adentrar o pensamento de cada autor, geralmente com teorias muito próximas e demarcar seus limites, desvelando as diferenças mínimas que trarão como consequência concepções práticas profundamente distintas. Por isso, esta pesquisa dedica-se ao estudo da fundamentação moral em Helvétius a partir de suas concepções sobre a natureza em geral e a natureza humana. Delas encontraremos um desenvolvimento social e psicológico que nos trará os rumos da moral por ele proposta.

Como veremos, Helvétius dirá, baseado nos fatos, que todo o desenvolvimento humano é decorrente da sensibilidade física. Dos estímulos recebidos pela sensibilidade física surgiriam faculdades como a memória e o julgamento, e também o delinear do conceito de interesse. Como esta seria a verdade alcançável aos homens, deve ser a única fonte de investigação que permite o conhecimento mais metódico sobre o homem. É preciso perguntar: de que forma a sensibilidade física pode gerar as demais faculdades e assim dar base para o desenvolvimento social do homem? Dedicamo-nos a esta investigação na segunda parte do primeiro capítulo.

O próximo questionamento que poderíamos indagar seria: como a sensibilidade opera para a formação do interesse? Se apenas a sensibilidade o define em primeira instância, por que vemos uma grande pluralidade de interesses entre os homens? Inicialmente, podemos dizer que, para Helvétius, o homem é movido primeiramente a buscar a felicidade, reconhecida por seus interesses pessoais. Sua ideia de interesse tem como ponto principal o que pode nos trazer prazer e nos afastar da dor. Ou seja, em termos gerais, todos nós temos o mesmo interesse, mas ele pode variar em suas formas. O interesse é o princípio que tira o homem da inatividade e o coloca em movimento: ele

¹¹ “Car le siècle des lumières a besoin de croire à la nature humain. Dans le combat que livrent les ‘philosophes’ l’idée de nature est leur arme la plus efficace, à la fois contre la tyrannie du surnaturel et contre l’artifice de certaines conventions sociales”. Tradução nossa.

define as ações humanas. Com essas informações, podemos perceber que o pensamento de Helvétius se reporta à vida comum de cada um dos homens que compõe uma sociedade. Sua filosofia se preocupa em atingir o cotidiano no intuito de melhorá-lo, o que podemos ver quando Helvétius trata inclusive do bom aproveitamento de cada momento de nossos dias¹².

O interesse mostrava grandes vantagens como fundamentação moral e muito menos prejuízos que a moral baseada na religião¹³. Primeiramente, ele respondia bem ao novo caráter científico da moral, pois parecia ser um unísono nas ações humanas capaz de nos dar uma verdade sobre o homem muito mais próxima da experiência. Respondia também à universalização da moral, por parecer comum a todos os homens de todas as nações. Ao descrever o homem com honestidade e sem referências religiosas, o interesse também se fiava ao âmbito humano e trazia como promessa a felicidade dentro da sociedade, sem remeter-se ao âmbito espiritual. Além disso, ele traz a possibilidade de que a natureza humana e sua potência ligada ao interesse leve ao melhoramento da sociedade, se estes interesses fossem bem manejados¹⁴.

No decorrer do segundo capítulo, abordaremos como ocorre segundo Helvétius a formação das paixões, desejos e da ideia de felicidade e virtude em relação ao princípio de sensibilidade física. Isto se faz necessário para o percurso aqui descrito, pois ele mostra como a concepção sensualista opera na formação social do homem e que consequências elas traz nas interações sociais. Porém, se o interesse é preferível em determinados aspectos e parece funcionar na descrição da formação humana, encontramos outros empecilhos para a fundamentação da moral: o interesse inicialmente considerado como prazer e dor suscitará na formação de diferentes desejos e paixões que podem trazer diferentes ideias do que se considera felicidade ou virtude. Dessa forma, como uma sociedade pode coadunar os interesses particulares de seus indivíduos e ainda coadunar esses diversos interesses particulares a um interesse geral que deve atender à todos?

A mudança pela educação e pela legislação

¹² “Tous les hommes dans l’état de société peuvent-ils également être heureux. Que la solution de cette question suppose la connoissance des occupations différentes dans lesquelles les hommes consomment les diverses parties de la journée.” Helvétius, *De l’Homme*, 1989. Fayard. Paris. Seção VIII, capítulo I: E capítulo II : *Du emploi du tems*.

¹³ Conforme p. 85 da presente dissertação.

¹⁴ Ver: Domenech, *L’Éthique des Lumières*; 1989, 18. Hirschmann: *Vantagens de um mundo Governado pelo Interesse*. In: *As paixões e os Interesses*. 1979, 50. Este tema será abordado no segundo capítulo.

Os instrumentos principais para que a ligação entre interesse individual e geral se conectem serão a educação e a legislação¹⁵. Mesmo assim, não são poucas as modificações que ocorrem entre os indivíduos, em relação à educação que recebem, aos costumes de suas sociedades e à legislação de seu Estado. Justamente por isso Helvétius dirá que são estes aspectos que irão direcionar o princípio norteador da natureza humana para ações virtuosas ou viciosas, já que é variante o que se considera como prazer ou dor. Na verdade, são as próprias leis que, mal construídas, levam o homem ao vício. Helvétius preocupa-se em desconstruir os preconceitos sobre determinados comportamentos e mostrar que não são os comportamentos em si que trazem prejuízos aos povos, mas é o tratamento que eles recebem pelas leis que os tornam prejudiciais a todo o Estado. Exemplos básicos são os crimes de amor, o amor pelo ouro e pela riqueza, ou a avareza. Trata-se de mostrar que, é por que a legislação louva o opulento que os homens se tornam opulentos, é por causa da proibição do que é um impulso natural humano que os homens são levados a contrariar as leis, ou seja, trata-se de desnaturalizar o vício, separá-lo das ações e encontrar suas raízes na sociedade:

*A perfeição das leis e da instrução supõe o conhecimento preliminar do coração, do espírito humano, de suas diversas operações, enfim, dos obstáculos que se opõe ao progresso da moral, da política e da educação*¹⁶ (Helvétius, 1989, p. 44, tradução nossa).

Há então a necessidade de reestabelecer o princípio natural para que ele seja respeitado perante todas as modificações e diferentes ocasiões sociais. Como então proceder? Trabalhar para que a educação e a legislação sejam capazes de conduzir os cidadãos à sua felicidade e à felicidade de todos, ou seja, à virtude.

É preciso destacar como a educação torna-se tão determinante em sua filosofia. O livro *De l'Homme* é dedicado à investigação das faculdades intelectuais do homem e de sua educação. Grande parte do intento da obra é o de mostrar como as ações humanas, o caráter, e seus talentos, são frutos da instrução que recebem:

¹⁵ Helvétius também foi grande influência para autores que deram base para a legislação. Sua ideia de que é a formulação de boas leis que pode tornar os indivíduos virtuosos inspirou Condorcet e Beccaria, autores que construíram sistemas legislativos voltados à melhora da vida dos cidadãos e a exaltar a igualdade entre os homens. Posteriormente, Karl Marx, Stuart Mill e Jeremy Bentham também foram leitores de Helvétius. Ver: Keim, Albert. Prefácio de Helvétius. *Notes par La Main d'Helvétius*. 1907. Felix Alcan. Paris. pág. VI. Ver também Plekhanov, G. *Ensaio sobre a história do materialismo*. D'Holbach, Helvétius, Marx.

¹⁶ *"La perfection de ces loix et de ces instructions suppose la connoissance préliminaire du coeur, de l'esprit humain, de leur diverses opérations, enfin des obstacles qui s'opposent aux progrès des sciences, de la morale, de la politique et de l'éducation"*. Tradução nossa.

Se demonstrasse que o homem é verdadeiramente o produto de sua educação, eu teria sem dúvida revelado uma grande verdade às nações. Elas saberiam que têm em suas mãos o instrumento de sua grandeza e felicidade, e que para serem felizes e poderosas, é preciso aperfeiçoar a ciência da educação” (Helvétius, 1771, p. 45).

No decorrer da obra, Helvétius pretende mostrar as possibilidades que se abrem quando consideramos a instrução como principal para a formação do homem. É importante demarcar a diferente significação do termo educação: amplamente entendida, ela se inicia juntamente com os sentidos e só se finaliza na morte, de forma que a educação seja sempre única, para cada um. A dificuldade se sobressai quando Helvétius pretende que todos estes caminhos se unam para conquistar um prazer, uma felicidade de maior grau, a de toda a nação. Para isso, ele lança mão dos artifícios que controlariam e reduziriam a variabilidade, a educação pública e a correta legislação.

Precisamos investigar o embasamento de uma visão considerada minimizada do homem pelo princípio de prazer ao tratar do método de Helvétius e de suas concepções em relação ao materialismo e ao sensualismo. Precisamos investigar os efeitos do princípio de prazer na escolha das ações do indivíduo e na variabilidade de conduta dos homens, o que faremos ao analisar os conceitos de amor de si, felicidade, virtude, e também a origem das paixões. Posteriormente, investigaremos como ocorre a passagem deste princípio ao âmbito social e político pelo embasamento da educação e da legislação. Helvétius pretende partir da verdade sobre os homens para daí levá-los à felicidade pela boa instrução e legislação.

Porém, existem aspectos problemáticos que podem surgir. Podemos trata-los de forma geral como uma dificuldade de especificidade e rigidez nas propostas de Helvétius para a sociedade, o que pode torna-las pouco executáveis, ou até facilmente manipuláveis. Para abordar este aspecto, veremos como ocorre em cada passo do percurso a interação entre indivíduo e sociedade. Com isso, veremos que a relação estreita proposta entre sensibilidade física e moral é válida, se possui realmente um caráter prático, e se pode auxiliar a formação social.

Capítulo I: Do embasamento: objetivo, método e o princípio de prazer

Este capítulo procura, por meio do paralelo com outros autores do período, demarcar o posicionamento de Helvétius frente a questões sobre a metodologia de sua investigação, sua ideia de natureza e sua relação com o homem, e também o alcance do princípio de prazer na obra do autor. Tais pontos são necessários para que estabeleçamos qual é a relação destas concepções com a moralidade, a fim de demarcarmos qual é o estatuto da moral na obra do autor. Aqui, nos perguntamos: a partir de que esfera de reflexão do autor podemos encontrar ressonâncias com sua reflexão sobre a moral? Na primeira parte, veremos qual era a relação do autor com a universalidade, a ciência e a verdade a partir da investigação sobre seu método.

O método

Tanto no prefácio de *Do espírito* (1758) quanto no de *Do homem* (1771), Helvétius nos deixa claro o objetivo de sua obra: trazer a verdade aos homens a fim de que possamos estruturar a moral e, assim, torná-los felizes. A única forma de trazer a felicidade a eles é dar-lhes a instrução necessária e a legislação correta, que definem as regras morais. É indispensável que a verdade seja entregue aos homens para tirá-los da escuridão. Enquanto pautarmos as leis de conduta e a educação em um ideal longínquo e ilusório, não haverá avanços no campo da moral. E para que se possa retrair verdadeiramente a moral devemos primeiramente retrair as próprias características do homem, por isso a investigação do *espírito*¹⁷ do homem.

Devemos lembrar qual é o método destacado desde o prefácio de *Do Espírito*: “foi pelos fatos que cheguei às causas” (Helvétius, 1973, p. 179), ou seja, analisaremos os fatos aos quais temos acesso para, a partir deles buscarmos suas causas, até o momento, não explicitadas. Helvétius destacará especificamente que pretende tratar deste assunto assim como a física experimental trata de seu campo. É pela observação do que temos acesso e pela análise de seus desdobramentos que devemos alcançar as bases do problema e, a partir disso, poder fundar um conhecimento que nos auxiliará na melhora da

¹⁷ “O conhecimento do espírito, quando se toma esta palavra em toda a sua extensão, está tão estreitamente ligado ao conhecimento do coração e das paixões do homem, que seria impossível escrever sobre este tema, sem ter, pelo menos, que falar desta parte da moral comum aos homens de todas as nações, e que só pode ter, em todos os governos, apenas o bem público por objeto” (Helvétius. *Do Espírito*, 1973. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo. Pág. 179). O termo espírito será usado na obra de Helvétius em diferentes significações, ora mais abrangentes, ora mais específicas, dependendo do campo ao qual o autor se refere. Ao falar do espírito em relação ao indivíduo, ele é o conjunto de ideias e paixões descrito pela citação. Quando se trata da sociedade, o espírito é o conjunto de ideias novas e úteis à sociedade. Trataremos aqui especificamente do espírito em relação ao indivíduo.

sociedade. Helvétius pretende contemplar em seu trabalho tanto o interesse geral quanto a experiência; pretende que os princípios ali estabelecidos por ele estejam prioritariamente de acordo com estes expoentes. Dessa forma, sua obra pretende ser útil aos homens, totalmente ligada à realidade social e ainda pretende tratar da moral como as demais ciências. Ele pretende então analisar os fatos, como físicos analisam um experimento, e daí retirar suas considerações para postular o princípio de conhecimento e ação do homem. Podemos relembrar os objetivos que Helvétius tinha em comum com outros filósofos da época, o de tornar a moral *sã* e afastá-la dos possíveis erros que o dogmatismo traz através da ciência. Considerar a moral como uma ciência pretende ligar a moral e a verdade acerca do homem. Por isso, a fundamentação da moral será colocada por um método científico capaz de nos trazer uma verdade demonstrável e condizente com “leis universais” obtidas através do que é comum no todo observado e que contempla todos os homens. Por isso ele inicia seu percurso na busca da formação das ideias do homem individualmente, ou seja, na investigação sobre o espírito, mas sempre com base na experiência.

Desde o prefácio de *De l'Esprit*, Helvétius revela suas intenções de tratar do que é *comum aos homens de todas as nações*, e para isso, o método utilizado se baseará na experiência e deve estar conforme o interesse geral. Dos fatos o filósofo chegou às causas, inclusive no assunto de seu maior interesse, a moral. Ela será tratada como se trata da física experimental, e como todas as ciências:

*O século das luzes fez profissão de empirismo. Se todas as ideias do homem vêm de seus sentidos, concebemos que ele sofre passivamente as influências do meio: meio moral de tradições e costumes (...)*¹⁸ (Ehrard, 1963, p. 156, tradução nossa).

Quando se fala de moral e pretende-se atingir o que é comum a todas as nações, o método deve envolver fatos que partem das experiências cotidianas, passam pelos relatos históricos e também sobre os relatos de diversas nações. Tal ponto é principal para a abordagem e objetivos de Helvétius. Mesmo assim, a experiência não leva imediatamente à verdade, dada a insuficiência que temos no conhecimento de diversos assuntos. Mais à frente no mesmo texto, encontramos indícios de que Helvétius não ignorava o forte papel do princípio de dúvida como regulador no conhecimento sobre os homens que traria

¹⁸ “*Le siècle des lumières fait profession d’empirisme: si toutes les idées de l’homme lui viennent de ses sens, on conçoit qu’il subisse passivement les influences du milieu: milieu ‘moral’ des traditions et des coutumes, (...)*”. Tradução nossa.

grandes ganhos a todos os homens. Ao mencionar os possíveis questionamentos sobre o caráter espiritual ou material das faculdades humanas, Helvétius relembra que, sobre determinados assuntos, podemos apenas formar *juízos provisórios* através de um *cálculo de probabilidades*, dada a impossibilidade de demonstração sobre a questão. Para decidir sobre tais assuntos, seria necessário: “*ponderar as dificuldades, determinar-se em favor do maior número de verossimilhanças*” (Helvétius, 1973, p. 183). Dessa forma, poderíamos nos aproximar de uma forma de agir condizente com a experiência¹⁹. O autor demarca a importância da probabilidade para uma graduação dos conhecimentos, para demarcar a confiabilidade das opiniões em todos os assuntos, já que, certamente, muito do que julgamos conhecer é apenas provável. Dar um alto valor às probabilidades pode parecer, em um primeiro instante, uma rápida fuga das dúvidas céticas tão fortes, resolvendo os problemas por elas colocados de forma superficial. Mas, além de propor metodologicamente uma análise precisa das probabilidades, Helvétius demarca que:

Por esse meio, o estado de dúvida, sempre insuportável ao orgulho da maior parte dos homens, seria mais fácil de suportar; então as dúvidas deixariam de ser vagas; submetidas ao cálculo e, por conseguinte, apreciáveis, converter-se-iam em proposições afirmativas (Helvétius, Do Espírito, p. 183, nota 3).

A dúvida seria então vista como uma auxiliar para que os homens se conscientizassem de que não se deve considerar tão rapidamente o que se toma como verdade. Desse modo, a tabela de probabilidades desvelaria nossa impossibilidade de conhecimento, mas propiciaria que agíssemos com maior conformidade à aproximação da verdade, tendo sempre a dúvida à espreita, para tratar de todos os assuntos com a cautela necessária e diminuindo assim os efeitos nocivos das disputas do âmbito discursivo:

Queria além disso que estvéssemos menos persuadidos de nossas opiniões, mais lentos em condenar as de outrem, e, conseqüentemente, mais sociais; enfim, que o hábito da dúvida, tornando-nos mais sensíveis à contradição, abafasse um dos mais fecundos germes de ódio entre os homens” (Helvétius, Do Espírito, p. 183, nota 3).

¹⁹ “Seria impossível ater-se ao axioma de Descartes e aquiescer apenas à evidência. (...). Quem quer que só se rendesse à evidência só poderia estar certo de sua própria existência. (...) a existência dos corpos é. Por conseguinte, apenas uma probabilidade: probabilidade que, sem dúvida, é muito grande e que, na conduta, equivale à evidência; mas que todavia é apenas uma probabilidade” (Helvétius, 1973, p. 184). Helvétius critica Descartes sobre ater-se em tudo na evidência, pois, segundo ele, haveria uma graduação entre as possibilidades de conhecimento dos homens, onde, por exemplo, a existência dos corpos estaria em um patamar mais baixo do que o da existência de nós mesmos. Com esta constatação, Helvétius indica que seria muito útil que houvesse uma análise precisa que construísse tabelas de todas as áreas de conhecimento que marcassem precisamente os graus de probabilidade.

Sobre este tema, Locke é uma referência para Helvétius. O autor se coloca continuidade do trabalho do autor inglês de forma elogiosa²⁰. O ponto primordial dos elogios está no fato de que o autor, diferente de racionalistas ou idealistas, reconhece os limites da capacidade humana e não deixa que o homem se iluda ao teorizar sobre o que não é passível de conhecimento. Notadamente, este comportamento na filosofia se origina neste período na ciência de Newton²¹, que não procura desnecessariamente a origem do que não pode conhecer, mas preocupa-se em encontrar todo o conhecimento possível e que esteja ligado à vida dos homens, a definições de práticas que sejam coerentes, mesmo com entendimento limitado. Nesse sentido, podemos ver a origem da crítica de Helvétius a Montaigne, mas também as convergências entre eles. Há, no artigo “*Novas considerações sobre o papel do ceticismo no iluminismo*”, de Richard Popkin, menções de Locke e Newton como cétricos mitigados justamente pela constatação das limitações humanas perante o conhecimento:

(...) eles desenvolveram suas opiniões definitivas a partir das leituras de Locke e Newton, interpretados como cétricos limitados, cétricos mitigados, que admitiam a existência de limites estreitos para o saber dos seres humanos, porém, que acreditavam que uma ciência positiva era possível dentro desses limites (Popkin, 2011, 71).

Por isso, existe uma consideração dos limites estreitos do saber. Porém, Helvétius não vê no aprofundamento da dúvida um beco sem saída e a constatação de que nada pode ser dito com clareza e verdade sobre os homens e sobre o mundo. Helvétius vê nas dúvidas um ponto primordial para que possamos nos desvencilhar dos preconceitos adquiridos no decorrer da história, para que entendamos que estes preconceitos não são estáticos, mas dependentes da educação, da cultura e da forma de governo. Mas estas dúvidas poderiam, para ele, ser ultrapassadas. Como Locke e Newton, ele também acreditava na possibilidade de uma ciência positiva dentro dos limites humanos, assim como Helvétius pretendia tratar da moralidade como uma ciência positiva. Helvétius demarca que ela não substituiria jamais a verdade no que concerne ao âmbito teórico,

²⁰ “ Les principes de Locke loin de contredire cette opinion la confirment; ils prouvent que l’éducation nous fait ce que nous sommes. (...) J’le presente (l’oeuvre) avec d’autant plus de confiance au public, que l’analogie de mës principes avec ceux de Locke m’assure de leur vérité.” O autor considera suas teses validadas por sua interpretação da obra do autor inglês. Demarcamos que o título de continuidade e aperfeiçoamento é dado pelo autor. Aqui, gostaríamos de enfatizar a radicalidade no alcance e importância da sensibilidade física.

²¹ Notadamente, o primeiro contato de Helvétius com os pensamentos de Locke e Newton foi através de Voltaire. E ele também acentua os mesmos pontos positivos nestes dois autores que podem ser notados em Brandão, R. Voltaire et le scepticisme, pág. 268.

discursivo ou metafísico. Sua validade e sua urgência se mostram apenas no âmbito da conduta, ou seja, no âmbito da ação. Por isso, o valor da dúvida é grande na obra do autor, mesmo que esteja ali colocado pontualmente e, aparentemente, como um passo superado, ou melhor, um passo de uma camada anterior. Posteriormente a isso, Helvétius pode então buscar o que é verdadeiro, pois encontramos igualmente em todos os homens e nações – e a dúvida colocada por toda variabilidade de costumes dá lugar ao que resiste a todas as dúvidas – um mínimo comum, de forma que a dúvida dá lugar ao que resiste a ela. Por este viés também se reconhece a possibilidade de um conhecimento mínimo a ser atingido pelos canais que condizem com a natureza humana, a própria experiência. A constatação da variabilidade e inconstância nos homens não demonstra um ponto final nem constata a irresolução simplesmente. Ela serve de degrau para que se possa aperfeiçoar a sociedade.

Qual é a consequência dessa metodologia para a moralidade? Ela atrela a natureza humana à constituição da sociedade, baseando-se no mínimo a ser conhecido e dando maleabilidade à organização do espaço público, de forma que, sempre com a dúvida à espreita, as leis sejam sempre modificadas a fim de impedir o afastamento da moral do conhecimento sobre o homem. Ao invés de princípios estáticos, a moral construída por esta metodologia trata da forma de conduta de forma mais cautelosa e voltada para as condições atuais de conhecimento e da sociedade.

Por que âmbito deve-se começar o percurso de conhecimento? Exige-se que passemos por temas da filosofia da natureza em relação à natureza humana, percorrendo temas do materialismo. Isto, pois o autor utiliza alguns temas caros ao materialismo, como sua concepção de alma, espírito e sua relação com a sensibilidade. Estes temas irão delinear sua concepção da relação entre o homem e o meio e consequentemente, terão ressonâncias na sua concepção de moralidade. A filosofia de Helvétius investiga a relação do homem com a natureza para estabelecer qual é sua relação com o meio, seu aparato fisiológico e sua sociedade. É preciso ressaltar, porém, as divergências entre autores comumente considerados materialistas e dessa forma, ressaltar qual seria o posicionamento do autor aqui tematizado.

O materialismo

Dedica-se à reflexão sobre o estatuto do acaso e da necessidade na obra de Claude-Adrien Helvétius, à luz de sua distinção entre alma e espírito. Para tanto, utiliza-se as obras *Le Vrai Sens Du Système de La Nature* (1777) e *De l'Homme* (1789). A questão principal que se coloca é como um defensor da necessidade pode enfatizar o poder do

acaso e, conseqüentemente, da instrução na formação do homem? Acredita-se que a distinção de Helvétius entre alma e espírito²² esclarece a questão, pois aponta para uma ruptura na produção teórica do autor e salienta o papel da necessidade quando se trata da investigação acerca do homem.

Esse apontamento é relevante para a compreensão da obra de Helvétius, pois esclarece a extrema redução, operada pelo autor, do princípio da sensibilidade física ao demonstrar que o espírito é oriundo dessa sensibilidade. Além disso, é possível também ressaltar o reconhecimento, por parte de Helvétius, do papel do acaso na educação e, por sua vez, da influência do ambiente, na formação do indivíduo. A referida distinção entre alma e espírito também demarca a relevância que o autor dá ao tema do acaso, pois prioriza a influência do que não é previsível e do que não é diagnosticável para a constituição do indivíduo, ao invés de enfatizar as causas materiais e fisiológicas dessa constituição²³. Conseqüentemente, o cenário das normas de conduta, a moral pela qual o indivíduo de forma influencia-o através da grande abertura para o acaso colada desde o início da investigação da obra do autor. Essa prioridade de Helvétius o diferencia dos demais filósofos de sua época e auxilia os trabalhos centralizados nos autores que não têm sido tema de estudo frequente no Brasil. Esses trabalhos visam desvelar as diferenças entre suas teses e propor novas interpretações.

Será apresentada uma proposta de resolução para a aparente contradição do autor entre o elogio da necessidade (Helvétius, 1777) e o primado absoluto das circunstâncias do acaso (Helvétius, *De l'Homme*, 1989). Para isso, serão expostas as menções sobre a necessidade e também sobre o acaso. Em seguida, analisar-se-á a questão pela diferenciação que Helvétius faz entre alma e espírito, remetendo a primeira à natureza e o segundo à experiência. Será demonstrado que a ênfase na instrução, na cultura e no acaso, associados à diminuta atenção às causas naturais e fisiológicas, colocam Helvétius mais próximo de uma investigação que se mostra fértil no âmbito social em que a circunstancialidade é demarcada. Por isso, o cenário da moral seria o ideal para operar modificações nos valores incrustados no decorrer do tempo. Se há no âmbito moral o

²² A alma entendida como a própria sensibilidade física, e o espírito entendido como o conjunto de faculdades e ideias dos homens tal como definido no capítulo II de *De l'Homme* (1989). Explicitaremos estas acepções no decorrer do texto.

²³ A investigação que procura mostrar as diferenças presentes dentro do pensamento dos materialistas do Século XVIII é abordada em Bourdin, Jean-Claude. *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*. Paris. Payot. 1996. Também em Zarka. Yves Charles. *Matérialistes français du XVIIIe siècle: La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*. Presses Universitaires de France. Paris, 2006. Ambas as contribuições serão analisadas neste texto no que diz respeito a uma possível leitura da obra de Helvétius, mediante as definições de ambos os comentadores.

primado da circunstância e da educação, pode-se modifica-lo e ele é o principal determinante na constituição do indivíduo. Entretanto, a investigação do autor também se ancora no âmbito da natureza, em que a necessidade é relevante. Observa-se, portanto, a relação entre os âmbitos, em que um funciona como base para a maior abrangência do outro. Dessa forma, a contradição se mostra apenas aparente já que os elogios aos opostos ocorrem nas duas esferas.

As menções que enfatizam a necessidade na obra de Helvétius são especialmente encontradas em *Le Vrai Sens du Système de La Nature*. Notadamente, a investigação do autor nesse texto se inicia em questões sobre a natureza, que enfatizam seu materialismo. O movimento seria a essência da matéria, a impulsão que anima tanto a natureza quanto o próprio homem. Essa dinâmica necessária estaria presente em toda partícula de matéria e coloca os homens necessariamente em movimento. Helvétius diz que trata inicialmente destas questões sobre a natureza porque o homem é um ser físico, mesmo em se tratando da moral. O âmbito da natureza, portanto, é relevante. Para o autor, a “*essência da natureza é o agir*” (Helvétius, 1777, p. 238), no que tange ao movimento pelo qual acontecem as modificações diversas da matéria; pela reunião e separação de suas moléculas. Afirmar que o movimento é a essência da natureza é, para Helvétius, afirmar que o movimento é a essência da matéria e constatar a conexão entre a materialidade e a moralidade do homem. Porém, não há nos textos secundários, e nem nos principais, menções detalhadas que se dediquem às pesquisas científicas sobre a matéria. Não há descrição de experimentos que enfatizem a matéria na alteração comportamental dos homens. Há somente a implicação da sensibilidade física.

Nos textos secundários, a sensibilidade física está atrelada ao desenvolvimento de determinados grupos de átomos, como, por exemplo, os homens. Há uma diferença, entretanto, entre a sensibilidade inativa presente nos átomos que formam pedras, por exemplo, e a sensibilidade ativa na formação dos animais. A sensibilidade é a propriedade da matéria e a coloca em atividade. Ela pauta o desenvolvimento humano proporcionando-lhe faculdades, ideias, paixões e sociabilidade. Observa-se, portanto, que esse é o ponto de convergência entre as investigações da filosofia da natureza e do homem.

No âmbito da natureza, há a presença da necessidade. Ela é definida como “*a ligação infalível e constante das causas com seus efeitos. Esta força irresistível, esta necessidade universal, é o resultado da natureza das coisas, em virtude da qual tudo age*

*por leis imutáveis*²⁴.” Tal definição demonstra uma grande fixidez do conceito e principalmente de seus efeitos. Essa consideração parece impedir que qualquer ação humana não seja de certa forma prevista, ou diagnosticável, por causas materiais. Um exemplo desta concepção se encontra na leitura de Yvez Charles Zarka sobre a filosofia de d’Holbach (Zarka, 2006). Este último, considerando o temperamento e o caráter humano causado pela alimentação e pela localização geográfica do indivíduo, por exemplo, enfatiza as causas naturais ou materiais. O materialismo de d’Holbach representaria o materialismo de necessidade, voltado para a determinação de tudo a partir da matéria e submetendo todo e qualquer acontecimento de cunho físico ou social às leis naturais (Helvétius, 1989, p. 309). Para Helvétius, as leis imutáveis aplicadas facilmente à matéria funcionariam no homem da mesma forma. A sensibilidade física seria o canal que permite o contato com outros objetos e que coloca impreterivelmente o homem em movimento, já que a essência da natureza é o agir. Ele constata que a necessidade, esta ligação infalível das causas e efeitos, não pode ser ignorada nas investigações sobre a moral, pois funcionaria da mesma forma em relação aos julgamentos. Tal é a força da necessidade imposta por estas regras imutáveis que elas fariam com que o homem pensasse, agisse ou julgasse da mesma forma que a matéria reage à determinada causa.

Porém, a necessidade não é mencionada quando o tema e o objetivo da obra dirigem-se ao homem. É o caso do livro de maior extensão e de maior importância na obra do autor, *De l’Homme*. Nela, é o acaso que aparece repetidas vezes associado ao rumo da vida dos homens, suas escolhas e o desenvolvimento de suas faculdades, ideias e paixões. O acaso, definido como “*encadeamento diferente de eventos, circunstâncias e de posições dos diversos homens*”(Helvétius, 1989, p. 309, tradução nossa)²⁵, seria capaz de modificar qualquer caráter. Ele também é a fonte de toda nova ideia. Suposições que um homem possa ter são efeitos de uma palavra, uma leitura, uma conversação, um acidente: nada além do que o acaso. A abrangência do acaso é destacada inclusive como algo que influencia a instrução do homem. Tendo em vista que o homem é definido apenas como ser sensível que se desenvolve pelo contato com objetos externos, ele é então educado por

²⁴ “La nécessité est la liaison infaillible & constante dès causes avec leurs effets; & cette force irrésistible, cette nécessité universelle, n’est qu’une suite de la nature des choses, en vertu de laquelle tout agit par des lois immuables” (Helvétius, 1777, p. 242).

²⁵ “(...) l’enchaînement différent des événements des circonstances et des positions où se trouvent les divers homes (enchaînement auquel j’ai donné Le nom de hasard)” (Helvétius, 1989, p. 309).

esses objetos, definido apenas por acaso²⁶. O caráter e o temperamento humanos são, inclusive, contingentes e dependem de uma infinidade de pequenos acidentes, e não da formação material ou fisiológica. Tem-se, portanto, que as diferenças entre os homens não partem da organização fisiológica, mas sim da educação que difere a partir da posição física em que o homem se apresenta. Pelos diferentes objetos com os quais ele tem contato, pelo diferente encadeamento de circunstâncias em que a vida humana altera a atenção pelos mesmos objetos, mesmo quando impostos aparentemente pela mesma educação (Helvétius, *De l'Homme*, 1989, seção I, cap.II - VIII). Essa interpretação não enfatiza, como d'Holbach faz, o contato com determinado clima ou alimentação, mas sim com os costumes e as leis sob as quais os homens se desenvolvem; os prazeres e desprazeres com os quais se tem contato. O homem estaria submetido, portanto, à circunstancialidade, à contingência, ao acaso. Essa acepção pode ser encontrada na retomada de Diderot como representante do materialismo aleatório em oposição a d'Holbach. Diderot daria um papel principal à contingência, à aleatoriedade de encontro entre diferentes moléculas, o que é caracterizado como um “salto incompreensível ou sequência inesperada, [que] faz também a singularidade de um espírito, o estilo de um pensamento” (Zarka, 2006, p. XV).

O questionamento que se apresenta é como coadunar a ideia de necessidade e a ideia de contingência na obra de Helvétius. É possível relacioná-las ao materialismo de necessidade ou ao materialismo de contingência? Quando Helvétius fala de ordem e desordem, ele coloca a última apenas na perspectiva dos homens, sendo eles incapazes de verem que houve uma mudança de ordenação, mas que ainda assim é regida regularmente. O homem é submisso à necessidade. Por outro lado, nos textos *De l'Esprit* e *De l'Homme*, Helvétius dá diminuta importância à descrição das leis naturais. Nesses textos, não são poucas as menções sobre o acaso como figura geradora de acontecimentos, sociedades, costumes e hábitos. Ele é uma das principais causas da diferença entre os espíritos, juntamente com o desejo de se instruir. O acaso é a fonte de toda nova ideia. Segundo o autor e conforme já dito, suposições que um homem possa ter são efeitos do acaso. O acaso aparece desde a camada mais elementar e mais relevante possível: a diferente impressão que os objetos causam sobre os indivíduos. A partir dele são apresentados os objetos que influenciarão consecutivamente e variavelmente a

²⁶ “Le hazard a donc sur notre education une influence nécessaire et considerable. Les événemens de notre vie sont souvent le produit des plus petits hazards” (Helvétius, *De l'Homme*, 1989).

instrução humana. É também ao acaso que os homens ilustres devem seus espíritos, estando ele presente durante todo o aprendizado e modificando a instrução.

O acaso é determinante dos primeiros objetos que estão à volta dos indivíduos, reconhecidos por Helvétius como os primeiros instrutores. O acaso também influencia fortemente a educação e a formação das paixões e do caráter de cada homem. Como alinhar o forte determinismo contido nos textos anteriormente citados, e tão fortes na doutrina materialista finalista, a essas considerações sobre o acaso?

Pode-se responder a partir do diferente estatuto entre as obras mencionadas. *De l'Homme*, sendo a obra que teve maior atenção do autor, apresenta suas ideias mais importantes e teve maior repercussão. É possível também responder a partir da separação de âmbito, pois quando se trata da filosofia da natureza, a necessidade impera. Sobre o homem, não se pode considerá-lo.

Comparando *De l'Homme* ao *Le Vrai Sens Du Système de La Nature*, observa-se a importância dada ao acaso e também a diferente abordagem do autor, tendo em vista a mudança do objeto principal do discurso. Ao tratar da própria natureza, Helvétius fala claramente das causas primordiais e materiais. Ao tratar dos homens enfatiza que essas mesmas causas podem propiciar as modificações da matéria, tais como o espírito, as ideias e as paixões.

De certa forma, podem-se considerar válidas as duas respostas mencionadas, mas ainda não é possível encerrar a investigação, pois não está esclarecido porque o estudo da natureza foi considerado importante para o entendimento do homem enquanto ser físico. A separação entre a alma e o espírito apresenta também o ponto de contato entre a filosofia da natureza e as considerações sobre o homem, expondo a passagem entre o âmbito da necessidade e o âmbito da contingência.

A alma estaria ligada à materialidade. Presente no próprio átomo²⁷, ela não é nada mais do que a própria sensibilidade física. Em *Le Progrès de la raison sur la recherche Du vrai*, apêndice II de *Do Espírito* na edição traduzida, Helvétius fala ironicamente da ideia de que há algo no cérebro humano que não existe no dos animais. Essa ideia possui

²⁷ Ver *Le Vrai Sens Du Système de la nature*, in *Oeuvres complètes de M. Helvetius*. 1777. Tome premier [-quatrième]. Onde é ressaltado o Ser de suprema inteligência, Capítulo XXII. 25 “*Tout les individus de la Nature ne sont que des composes d’atomes. Chaque atome a son ame particulière & distinguée de tous les autres atomes. Donc chaque individu est composé d’autant d’ames que d’atomes. Par conséquent, il ne peut y avoir que le premier atome de la composition de ma individu où puisse résider mon ame, ou moi-même, car tous les autres atomes ne sont qu’ajoutés & en seront séparés à ma dissolution.*” Helvétius. *Les progrès de la raison dans la recherche du vrai*. in *Oeuvres complètes de M. Helvetius*. 1777. Tome premier [-quatrième], Pág. 3.19.

contradições aparentes, pois aponta para a necessidade de um elemento adicional, além da sensibilidade do homem, para lhe conferir ideias. Não se trata, porém, de considerá-lo mais avançado que o animal, já que ele também consegue sobreviver, se alimentar, obter prazer e até formar ideias e paixões sem o auxílio de um “terceiro”. Esse terceiro é, para Helvétius, o que geralmente se considera a alma. Não a alma como matéria sutil que anima, mas como uma propriedade espiritual carregada de determinadas capacidades. Para o autor, pressupor que uma inteligência superior é responsável por conceder a alma ao homem resultaria na diminuição dessa mesma inteligência, pois que ela seria incapaz de tal concessão.

Propor a necessidade de algo que opera no homem, mas que é separado do corpo, faz com que essa inteligência superior precise, a cada concepção, criar pequenas almas e colocá-las no corpo do homem. Há também a necessidade de dar-lhes um destino *post-mortem*. Tal engenho é desnecessário para Helvétius e incompatível com a acepção primordial para as ciências da época: a de que a natureza age pelas vias mais simples, curtas e rápidas para atingir a maior variabilidade, já que seria necessário um elemento a mais (a alma espiritual) para se atingir os mesmos resultados²⁸.

Ressalta-se, portanto, que não há nada no homem separado da sensibilidade física de seu corpo. Helvétius entende o corpo como a própria sensibilidade física, e não algo que seja separável da materialidade. A sensibilidade é uma característica que todo homem possui necessariamente, pois está presente na matéria em geral, e é ela que o anima. O espírito também não se encontra no homem como algo além de sua sensibilidade, mas em outro sentido. Ele não existe previamente e é preenchido posteriormente por ideias. Ele só passa a existir a partir da sensação que propicie prazer ou dor, e assim forma-se a ideia. Ele é desdobramento da própria sensibilidade e só pode formar-se a partir dela, mas não é sensibilidade.

Em *De l'Homme*, Helvétius diferencia a alma do espírito por três pontos principais, que afastariam sua concepção sobre a alma e o espírito das concepções que acabam por confundi-las, ou que atribuem a elas um sentido que não se mostra pelos fatos. É importante ressaltar a recusa de Helvétius a um discurso que faça um elogio onírico à alma, seja ele direcionado às forças da natureza ou às forças espirituais, pois o filósofo

²⁸ “Terá o autor da natureza preparado com uma arte tão divina estes instrumentos tão maravilhosos; terá ele posto relações tão surpreendentes entre os olhos e a luz, entre o ar e os ouvidos, para que ainda tivesse necessidade de acabar essa obra com outro recurso? A natureza age sempre pela via mais curta. A demora do procedimento é uma impotência, a multiplicidade dos recursos é uma fraqueza.” Helvétius, *Do Espírito*, 1973. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo. Apêndice II, pág. 326.20.

não pode ousar descrever a natureza e nem ao menos propor a resolução entre alma material ou alma espiritual, velada aos homens.

O filósofo ocupa-se do que chama de “metafísica filosófica”, que não pode ultrapassar a observação. Já a “metafísica escolástica” cometeria tal erro. As proposições das duas metafísicas são, primeiramente, identificar a alma tanto no adulto quanto na criança. Nesse sentido, pode-se considerar a criança como um homem sensível ao prazer e à dor física e, portanto, dotado de alma. Mas isto não confere à criança a mesma proporção de ideias e, conseqüentemente, de espírito do homem adulto. Em segundo lugar, a alma não pode ser perdida a não ser com a morte. Enquanto sentida, possui-se alma. Já o espírito é dependente da memória e, caso esta se perca, pode-se perder ao menos parte do espírito.

Helvétius observa nessas proposições uma diferenciação essencial, pois aí estão contrapostas a imutabilidade da alma e a grande mutabilidade do espírito, a partir da memória. A terceira proposição é a de que a alma não dependeria da existência de ideias, enquanto o espírito seria composto por elas. A alma é independente, primária e suscita a possibilidade da formação do espírito. Enquanto o homem é sensível, ele possui a alma, ou a faculdade de sentir. A partir dela, seu princípio de vida, ele é capaz de sentir, e como efeito da recepção das sensações pode formar a memória e conseqüentemente desenvolver durante toda a vida o espírito. É também pelo espírito que se diferenciam os homens, e não pela característica primária da alma.

Pode-se perceber a distinção entre o desenvolvimento do espírito e a imutabilidade da alma. É o que se mostra na diferenciação do espírito da criança, do adolescente e do adulto. A alma acompanha o homem por toda a extensão de sua vida, do nascimento à morte; e também se encontra completa no homem em todo o momento de sua vida, sem ser dependente do exterior para que exista. Entretanto, é ela o que permite o contato do indivíduo com o exterior.

Já o espírito, constituído a partir das experiências, não é visto da mesma forma nessas três fases, devido ao contínuo desenvolvimento a partir das sensações. No início de cada fase, o espírito encontra-se de forma diferente. Na infância, o desenvolvimento mais próximo do início consiste em ideias e faculdades mais simples. É o que justifica as diferenças entre os espíritos serem menos visíveis ou até imperceptíveis durante a infância. A criança aprende a ver, sentir, entender e retificar os erros pela comparação entre um sentido e outro. Inclusive, suas ações tornam-se parte do desenvolvimento de seu espírito. Já na adolescência a instrução é mais complexa e o espírito desenvolve-se

com maior base, formando o temperamento e as paixões. Mesmo quando adulto, o espírito não está completo e continua modificando-se em relação aos objetos que o rodeiam, mas desta vez com base muito mais palpável de conhecimento e de julgamentos construídos no decorrer da trajetória.

Portanto, o que se entende por “alma” é a própria sensibilidade física, anterior ao espírito e consequentemente a todas as capacidades e ações do homem: *“A existência de nossas ideias e de nosso espírito supõe a da faculdade de sentir. Esta faculdade é a alma mesma. De onde concluo que se a alma não é o espírito, o espírito é efeito da alma ou da faculdade de sentir”*(Helvétius, 1989, p. 153, tradução nossa)²⁹.

Há então uma anterioridade da sensibilidade física que a separa e coloca o espírito como efeito desta sensibilidade. A redução da sensibilidade física ao conceito de alma a coloca em um patamar anterior ao de todas as outras faculdades. Já recebendo sensações a partir deste canal passivo, o indivíduo é capaz de passar à atividade e desenvolver o sentir, o memorizar, o julgar; ou seja, o espírito. Segundo Natalia Maruyama (Maruyama, 2005), ao atrelar a sensibilidade física à alma, Helvétius a coloca em um estado pré-racional. Essa anterioridade garante a ela papel primordial de princípio e apenas com o uso dela na percepção de objetos é possível direcionar a atenção para o prazer. Assim inicia-se a memória e aprimoram-se os sentidos e os julgamentos.

Já o espírito, segundo François Chatelet, seria *“pura exterioridade, um lugar que é efeito do físico humano”* (Chatelet, 1973, p. 6). O espírito não está no homem como um dado positivo, é uma possibilidade a ser preenchida conforme as experiências e as ideias. Essas experiências dependem menos da organização corpórea ou de qualquer causa orgânica. Dependem mais do que se adquire através das sensações, as primeiras instrutoras. Assim, são as sensações que variam conforme a localidade, as leis e a educação que direcionarão o ímpeto natural de cada um ao seu prazer.

O indivíduo está exposto a diversas possibilidades de modificações sobre como entender o prazer, a virtude ou a felicidade a partir dos objetos e das pessoas com os quais tem contato. É o que se observa no objetivo principal de *De l'Homme*: apresentar que é a instrução que os homens recebem, e não sua organização física, que dita o caráter e o temperamento. Este posicionamento é importantíssimo para Helvétius, pois delega aos instrutores e aos legisladores o poder de formar bons cidadãos, e não à organização física.

²⁹ *“L’existence de nos idées et de notre esprit suppose celle de la faculté de sentir. Cette faculté est l’âme elle-même. D’où j’ai conclu que si l’âme n’est pas l’esprit, l’esprit est l’effet de l’âme ou de la faculté de sentir”* (Helvétius, 1989, p. 153).

Se o homem é formado pela instrução, e não pela organização física, há a possibilidade de melhora dos indivíduos e de suas nações. Porém, propor que a organização física dita o temperamento e as capacidades faz com que não reste nada de mais pernicioso aos homens, que se verão fadados a aceitar os desmandes da natureza sem que suas ações possam modificar suas vidas (Helvétius, 1989, p. 46). Ao enfatizar as sensações como canal primeiro da formação humana, Helvétius não evoca o próprio aparato corpóreo e material, mas sim as consequências psicológicas da influência do meio. Há a determinação do indivíduo pelo meio, mas tal determinação não pode ser medida, pois ele está exposto ao império do acaso, que rege quais serão as experiências. O resultado é a grande variabilidade psicológica e também a conduta dos homens. É o que se propicia com o reconhecimento do homem pelo princípio minimalista do prazer.

Desdobram-se então, desta separação entre alma (sensibilidade física) e espírito, duas consequências: certa restrição das considerações sobre a necessidade no âmbito da natureza fisiológica humana, pois todos os homens são, necessariamente, homens sensíveis; e também a possibilidade de contingência a partir desta característica necessária. Isto ocorre, pois o entendimento da sensibilidade como característica necessária do homem se dá ao mesmo tempo como característica que o impulsiona para a influência do meio, relacionando as considerações sobre a necessidade em um âmbito e as considerações sobre a contingência em outro. A necessidade, neste caso, baseia a contingência no desenvolvimento do homem, remarcando a preocupação de Helvétius com a regulação do ambiente em que se vive para que seja possível agir sobre o desenvolvimento dos homens. Sua concepção da sensibilidade física como característica primária de canal de contato com elementos anteriores diferencia-se da aceção da sensibilidade enquanto característica determinante do caráter e do temperamento humano. Helvétius direciona a necessidade e o acaso para o mesmo ponto: a sensibilidade física como característica necessária que submete o homem ao império do acaso.

Como, portanto, responder à separação entre o materialismo aleatório ou o da necessidade (Zarka, 2006)? O materialismo de Helvétius possui viés e preocupação diferentes daquelas que enfatizam o âmbito da necessidade e da natureza física, mas também não concebe a natureza como desordem ou coloca o acaso na investigação sobre a natureza.

É possível que Helvétius não se encaixe na separação feita por Althusser, e analisada por Yves Charles Zarka, entre os materialistas da necessidade e os materialistas do encontro e da aleatoriedade. O autor é mais identificado na divisão feita por Jean-

Claude Bourdin (Bourdin, 1996) entre os materialistas centrados na questão sobre o homem e sua orientação psicológica (La Mettrie e Helvétius), e os materialistas da natureza de orientação cosmológica (Diderot e d'Holbach). Segundo Bourdin, os primeiros “*privilegiam a questão psicológica, da natureza da alma ou do espírito e suas relações com os corpos que, portanto, corresponde a uma ciência dos homens*” (Bourdin, 1996, p.24). Nesse sentido, o fundamental para esses materialistas já não está na matéria una e primeira que dá origem a tudo, mas nas modificações que ela sofre e em suas particularidades enquanto relacionadas ao homem, capazes da constituição do espírito. O homem estaria “*lançado no mundo, e aqueles que querem melhorar seu destino devem se preocupar principalmente com o ambiente, as circunstâncias nas quais ocorre a vida do homem*” (Mariana Saad, 2006, 231, tradução nossa)³⁰.

É o caráter contingente da formação dos homens que interessa a Helvétius, e as regras gerais da natureza interessam para demarcar o mínimo que há em comum entre eles. Mariana Saad identifica no primeiro capítulo da segunda seção de *De l'Homme* – o capítulo anterior ao da separação entre alma e espírito – a conciliação entre o sensualismo e o primado absoluto das circunstâncias através do ponto principal do livro: a educação pode tudo (Saad, 2006, p. 219).

Pode-se ainda destacar que, enquanto a sensibilidade física é necessária e leva à subordinação dos homens ao meio, o espírito é o lugar das mais variadas possibilidades, definido circunstancialmente. Jean-Louis Longué (Longué, 2006) analisa os vários nomes dados ao espírito no quarto discurso de *De l'Esprit*, mostrando que as causas materiais da definição dos espíritos não se limitam à natureza, mas são enfatizadas prioritariamente pelas condições sociais e circunstanciais. Portanto, a preocupação materialista sobre a necessidade só pode cessar quando ultrapassa a sensibilidade física e os seus efeitos, pois neste domínio o deslocamento, a renovação e a característica flutuante do espírito devem ser levados em consideração. “*O espírito é um devir (...) é um todo fragmentário e variável, que pode acumular elementos*” (Longué, 2006, p. 136, tradução nossa)³¹.

Há em Helvétius não um viés que se resume à necessidade, mas a preocupação com a modificação dos homens pelas circunstâncias, pela legislação e pela educação. A necessidade é restrita e caracteriza a sensibilidade física não como estática (como

³⁰ “(...) *jeté dans le monde et celui qui veut améliorer son sort doit donc se soucier avant tout de l'environnement, des circonstances dans lesquelles se déroule la vie des hommes*” (Mariana Saad, 2006, 231). 5

³¹ “*l'esprit a un devenir (...). Il est un tout fragmentaire et variable, susceptible d'accumuler des composantes*” (Longué, 2006, p. 136).

peculiar e definidora da relação com o ambiente), mas sim como canal que a conecta com o ambiente. O espírito coloca-se nesta exterioridade, pretendendo caracterizar o homem por sua possibilidade de modificação, pela capacidade de aquisição indefinida e por sua perfectibilidade, ou educabilidade. Por isso a grande importância da educação para a moral. Ela serve a uma regulamentação do ambiente para propiciar maior desenvolvimento para os homens. A educação não é apenas a educação institucional, mas compreendem as circunstâncias, o acaso do posicionamento dos indivíduos e dos encontros (aleatórios), a instrução doméstica, religiosa ou pública, os julgamentos dominantes tanto em uma sociedade em particular quanto na sociedade em geral, os costumes, as leis e mais especificamente a ação e a forma de governo.

Tal posição justificaria o imenso crédito dado à educação para o alcance da felicidade de todos. A proposta de Helvétius sobre a regulamentação do ambiente a partir da educação e da legislação seria capaz de tornar os homens obreiros do acaso e detentores do poder de desenvolver suas potencialidades³². A anterioridade da sensibilidade física em relação ao espírito faz com que a natureza humana o lance para a influência do meio e de sua sociedade, enfatizando a importância da moralidade na constituição do homem. Mas de que forma seria caracterizada a moralidade e o ambiente social? Não parece haver naturalmente nenhuma regra além da impulsão da sensibilidade física? Tais questionamentos permanecerão durante o percurso. Vejamos como o autor associa o movimento da natureza ao ambiente social.

Assim como algumas concepções de origem materialista do autor nos dão uma figura de homem entregue à sociedade, trazendo o ambiente social como ponto principal de regulamentação moral, outra noção materialista irá descrever este ambiente como uma ampliação do corpo físico³³. O corpo social, definido por termos condizentes com a ciência natural, seria um organismo em constante mudança, que passa por um processo de fermentação e necessita de vivacidade. A comparação do corpo político ao corpo humano se coloca tanto em *De l'Esprit* (Helvétius, 1973, discurso 3, cap. 30), como em *De l'Homme*:

No corpo político assim como no corpo humano, é preciso haver

³²“L'éducation morale de l'homme est maintenant presque en entier abandonnée au hasard. Pour la perfectionner, il faudrait en diriger le plan relativement à l'utilité publique, la fonder sur des principes simples et invariables. C'est l'unique manière de diminuer l'influence que le hasard a sur elle, et de lever les contradictions qui se trouvent et doivent nécessairement se trouver entre tous les divers préceptes de l'éducation actuelle” (Helvétius, 1989, p. 79).

³³ Segundo Pierre Force, tal noção tem origens no pensamento de Epicuro (Force, 2009, p. 110).

*um grau de fermentação para manter o movimento e a vida. A indiferença pela glória e a verdade produzem estagnação nas almas e nos espíritos. Todo o povo que pela forma de seu governo ou pela estupidez de seus administradores chega a este estado de indiferença é estéril em grandes talentos e grandes virtudes*³⁴ (Helvétius, 1989, p. 801, tradução nossa).

A fermentação será compreendida no período como a circulação de partículas que quando agrupadas formam um organismo, ou quando se desagregam decompõe este organismo. Tais modificações acontecerão pela movimentação que impera no corpo social através da vivacidade. O caráter vívido de uma sociedade pode ser de maior ou menor grau, dependendo do nível de incentivo e de permissão da satisfação das paixões e da ligação das mesmas à virtude e à glória. Quanto mais apaixonados forem os indivíduos da sociedade, mais vívida ela será, maior movimento ela terá. Para mantê-la em equilíbrio evitando a rápida decomposição e mantendo o corpo social saudável, é importante que haja um regramento e um direcionamento dessas paixões, para que contribuam com a estabilidade do corpo social.

A noção de fermentação do movimento que vivifica o mundo perpassa a filosofia natural, a concepção do homem e a moral. Ela é a noção materialista por trás de alguns postulados de Helvétius e está associada ao princípio de sensibilidade, prazer e dor como o que movimenta e vivifica através da experiência. O elemento materialista utilizado nesta analogia ressalta a vivacidade, capacidade de organização e de modificação nos componentes. Com o corpo político não é diferente. É também a conservação da vida do corpo político e sua mobilidade que devemos garantir. Assim como a natureza rege qualquer organismo pelo princípio de movimento, a estagnação provocada pela instabilidade e diminuição das paixões prejudica o Estado e o leva à ruína. As paixões são responsáveis pela fermentação e devem ser reguladas para proporcionarem equilíbrio e longevidade a essa vivacidade: *“Para Helvétius, na política o equivalente da força vital que sustenta organismos vivos é a paixão”* (Force, 2009, p. 110. Tradução nossa). A competição entre paixões interna, no coração dos homens os coloca em movimento, a competição entre as paixões dos homens em sociedade também proporcionam movimento à vida política. O grau de paixões de um corpo político determinará sua

³⁴ *“Dans le corps politique comme dans le corps humain il faut un certain degre de fermentation pour y entretenir le mouvement et la vie. L’indifférence pour la gloire et la vérité produit stagnation dans les âmes et le esprits. Tout people qui par la forme de son gouvernement ou la stupidité de ses administrateurs parvient à cet état d’indifférence, est sterile en grands talents comme en grandes vertus”*. Tradução nossa.

vivacidade³⁵.

O exemplo dado por Helvétius para mostrar como esta vivacidade afeta o funcionamento social e político é o de como ela opera em diferentes formas de governo, que lidam com as paixões de forma diferente³⁶. O Estado despótico privilegia o equilíbrio pelo abafamento das paixões, o que não consegue prolongar essa vivacidade, causando a insatisfação dos indivíduos, tornando árduo o alcance da felicidade. Nesse Estado, a fermentação é diminuta, impossibilitando seu crescimento e avanço. O Estado que privilegia o comércio exalta as paixões individuais e consegue equilíbrio pela troca: “*À que causa atribuir a extrema potência da Inglaterra? Ao movimento, ao jogo de todas as paixões contrárias*” (Helvétius, 1989, p 141. Tradução nossa.). Esta é uma das formas em que a consideração do movimento fornecido pelas paixões traz consequências para a forma de se gerir uma sociedade³⁷. Porém, esta situação não traz segurança e estabilidade pela convivência de muitos interesses conflitantes e pelo afastamento que ocorre entre o interesse pessoal e o público, o dos que governam e dos governados. Isto não ocorre quando a maioria está no poder e quando a educação auxilia na política. A consideração do espaço político como ser vivo dá maior ênfase ao materialismo de Helvétius e fortalece seu sentido. A exaltação da vivacidade fortalece regulamentação da movimentação do ambiente social.

Qual é o sentido de mostrar a diferença entre Helvétius, Condillac e Locke? É preciso esclarecer como o tema se enquadra no direcionamento do trabalho. Vemos que a anterioridade da sensibilidade física ocupa lugar privilegiado desde as considerações sobre a natureza em geral e que dão escopo para uma concepção de homem voltado naturalmente à circunstancialidade a qual seria submetido pela sensibilidade. Esta noção também estará presente na comparação entre um corpo material e um corpo político, onde a fermentação acontece pelo desenvolvimento das paixões, julgamentos, que estão também submetidos à sensibilidade física. Assim, podemos considerar que os indivíduos seria partes atuantes dentro do corpo social assim como as moléculas ou átomos seriam no corpo físico. Deles, dos indivíduos, surge a movimentação que impulsionará o corpo social à degradação ou à vitalidade. Mediante este cenário é preciso questionar: como

³⁵ As paixões serão tema de nossa investigação no segundo capítulo da presente dissertação.

³⁶ Tal concepção trará consequências na sua noção de educação, legislação, moral e política. Acompanharemos atentamente este tema no terceiro capítulo.

³⁷ Este tema reaparecerá no terceiro capítulo, quando mencionaremos as considerações do autor sobre as formas de governo.

então opera o princípio da sensibilidade física nos indivíduos? Ele seria submetido a faculdades do entendimento, ou seria a raiz das mesmas? Como a natureza humana calcada na sensibilidade física pode dar base sólida à moralidade e com que estatuto? Com estas questões poderíamos analisar como ocorre o processo de fermentação no corpo social a partir de suas menores partes, ou seja, a partir dos indivíduos. Para investiga-las, utilizaremos uma diferenciação entre as teses de John Locke, Étienne – Bonnot de Condillac e Helvétius, para enfatizarmos os limites dados à sensibilidade física, ao prazer e à dor na obra de cada um deles e como estes elementos conectam-se à moralidade. Mostraremos como as fontes principais de Helvétius para a primazia da sensibilidade contribuem para sua filosofia ao mesmo tempo que se diferenciam da mesma. Isto, por uma radicalidade³⁸ do autor quanto ao alcance da sensibilidade física em relação ao entendimento humano e à construção da moralidade.

A herança de Locke e Condillac pelo estatuto do prazer

Iremos nos remeter a Locke e Condillac, considerando o pensamento deles inicialmente no que tange à formação do conhecimento humano. Condillac e Helvétius tinham Locke como referência, pela inexistência de ideias inatas e pela ênfase na primazia da experiência para o conhecimento humano presentes em sua obra. Porém, quais são as diferentes leituras e abordagens que foram feitas pelos três autores? Seriam suas teorias totalmente conciliáveis e, principalmente, possuem a mesma amplitude? Veremos qual é o papel e a importância do princípio de prazer para os autores, ressaltando suas diferentes concepções sobre a sensibilidade física em relação à formação das faculdades, ideia e sua ligação com a moral. Com isso, é possível diferenciarmos os autores, ressaltando que a sensibilidade física só se torna principal inclusive para a moralidade em Helvétius, o que diferenciaria suas concepções sobre formação humana e moral.

Começamos então por destacar a tese epistemológica que parte de Locke e é compartilhada por Condillac e Helvétius. Decididamente contrário à tese de que existem ideias inatas, o empirismo parte de que todo conhecimento ou toda ideia só pode surgir através da experiência. Dessa forma, nenhum de nossos conhecimentos está depositado

³⁸ Pretendemos mostrar que Helvétius utiliza do empirismo de forma radical. Esta radicalidade partiria de Condillac e se intensificaria em Helvétius. Contudo, não há aqui a ideia de um aperfeiçoamento entre as obras.

no interior de nossas mentes previamente, mas sim se formam na medida em que experimentamos algo. Locke dedica o Livro I do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689) a esta tese: “*apenas pelo uso de suas faculdades naturais, pode alcançar todo o conhecimento que possuem, sem o auxílio de nenhuma impressão inata; e pode chegar à certeza sem noções ou princípios originais*” (Locke, 1999, p.37).

Ele argumenta que podemos obter todo e qualquer conhecimento apenas com o uso de nossas faculdades, sem a necessidade de ideias impressas anteriormente em nós. Sendo assim, nenhum princípio especulativo ou prático parte de ideias inatas, mas são adquiridos pelo preenchimento e desenvolvimento do uso da razão sempre com base na experiência.

Mesmo que a enorme repercussão do trabalho de Locke seja amplamente conhecida, é importante ressaltarmos o grande peso que tal tese tem nos pensamentos de Condillac e de Helvétius. Como demonstraremos no decorrer deste texto, todo o percurso dos dois autores no que se refere às teses epistemológicas pretende revisitar, continuar, corrigir ou radicalizar as teses de Locke. Com isso, não é um grande esforço de interpretação reportar a obra de Condillac à de Locke. O autor do *Tratado das Sensações* (1754) intitula-se como continuador da obra do autor inglês – que segundo ele teria lançado muita luz sobre o tema do conhecimento humano (Condillac, 1973, p.55)– e ele parte de seu empirismo. Para auxílio ao questionamento sobre a formação das ideias, Condillac usa a figura de uma estátua que ilustra o processo de formação do conhecimento humano, ganhando aos poucos a capacidade de percepção através dos sentidos, e ele ressalta que o caminho percorrido pela estátua para passar de si mesma aos corpos nunca poderia ter se iniciado pelo raciocínio, já que ela é incapaz de tal passagem isolada (Condillac, 1973, p. 60). A incapacidade de se iniciar um processo de conhecimento isoladamente, apenas pelo raciocínio, unida ao objetivo da obra de investigar a formação das ideias do homem, ilustram uma concepção previamente empirista. Helvétius segue os mesmos passos. São muitos os capítulos que fazem referência a Locke tanto em *Do Espírito* (1754) quanto em *Do Homem* (1773). Este último inclui após a recapitulação do livro, um capítulo intitulado “*Da analogia de minhas opiniões com aquelas de Locke*”. Vejamos uma simples e direta indicação à inexistência de ideias inatas: “*No momento em que a criança se desprende do ventre da mãe e se abrem as portas da vida, ela ali entra sem ideias, sem paixões.*” (Helvétius,

1989, p. 323, tradução nossa)³⁹ Sem nenhum parêntese, Helvétius reduz a zero as possibilidades de ideias que estejam gravadas em nós previamente, como veremos no decorrer.

Há então um cenário compartilhado entre os três autores onde as ideias são necessariamente formadas pela experiência. Neste cenário em que a experiência é primeira no conhecimento humano e que não se calca primeiramente no âmbito ideal, podemos considerar que experiências também podem carregar consigo prazer ou dor para quem as vivencia, e conseqüentemente o prazer ou a dor incluso nessas experiências será também determinante, o que deve ser considerado. Por isso, na nascente deste percurso que propomos, já vemos uma ampla colocação do duo prazer e dor, que nomeia um compêndio breve de escritos de Locke. Em *Prazer, dor, as paixões*, vemos entrelaçados textos que variam entre temas como moralidade, ética e natureza humana; prazer e dor são identificados como determinantes em alguns destes temas. Primeiramente, eles são os fundamentos dos quais partem todas as nossas paixões, que só se formam por amor ao prazer ou ódio à dor. O amor, considerado a principal e primeira de todas as paixões, se caracteriza por ter como objeto do amor algo com “capacidade de deleitar”, “de produzir satisfação”. Quem ama tem em mente a ideia deste objeto que satisfaz, ou dá prazer, o deseja e pretende conservá-lo para, assim, conservar o prazer que dele recebe. Por isso, diz Locke: “*é frequente vermos, quando os bons serviços [prazeres obtidos] cessam, o amor à pessoa frequentemente morrer e às vezes se transformar em ódio*” (Locke, 2012, p. 22). Relacionamo-nos tendo o par prazer e dor como parâmetro, e caso a obtenção de prazer cesse, modificamos nossas ações a fim de retomar nosso curso direcionado ao prazer. Para Locke os homens são feitos para buscar a felicidade, que é assim definida: “*Felicidade e miséria consistem em prazer e dor. Bom é o que dá ou aumenta o prazer ou subtrai ou diminui a dor, o mau é o contrário*” (Locke, 2012, p. 73). Nota-se então na equação do autor que o par prazer e dor assume certa importância, já que é sinônimo do par felicidade e miséria, levando-se sempre em consideração que é a felicidade que o homem busca. Esta importância dada ao duo prazer/dor não será desconsiderada por Condillac.

O *Tratado das Sensações* de Condillac tem sua primeira parte dedicada, segundo o autor, a demonstrar a influência dos prazeres e dos sofrimentos no homem. Também na *Dissertação sobre a Liberdade*, anexa ao *Tratado*, o prazer aparece logo no primeiro

³⁹ “*Au moment où l’enfant se détache des flancs de la mere et s’ouvre les portes de La vie, Il y entre sans idées, sans passions.*” (Helvétius, De l’Homme, 1989. Fayard, Paris. pág. 323, Tradução nossa.)

parágrafo e em vários outros momentos. A influência do prazer e da dor na constituição da estátua que descreve está sempre em momentos cruciais de deliberação da estátua que já teve contato com sensações prazerosas e dolorosas. Então, é sempre em relação a manter ou recuperar um prazer e afastar ou evitar uma dor que a estátua de Condillac delibera.⁴⁰ No *Resumo Selecionado do Tratado das sensações*, lemos: “é o prazer ou o sofrimento que, ocupando nossa capacidade de sentir, produz esta atenção de onde se formam a memória e o juízo” (Condillac, 1973, p. 59). Ora, vemos que o duo prazer/dor influencia os primórdios do desenvolvimento do homem determinantemente.

Esta importância do duo prazer/dor já na teoria de Condillac é aceita por Helvétius, que é totalmente favorável às suas teses sobre a formação das ideias e faculdades humanas. Mas, segundo Helvétius, o prazer e a dor são determinantes, como veremos à frente, de forma ainda mais crucial do que em Condillac. Primeiramente, remontemos qual é a fonte da importância do duo prazer e desprazer que está ainda ligada a Condillac: “*se o desejo do prazer é o princípio de todos os nossos pensamentos e de todas as nossas ações, se todos os homens tendem continuamente para a sua felicidade real ou aparente, todas as nossas vontades são, portanto, apenas o efeito dessa tendência*” (Helvétius, 1973, p. 196). Este trecho de *Do Espírito* mostra uma consonância com as considerações de Locke, já que aqui prazer e dor também aparecem como base da felicidade, e ao tratar o prazer como princípio está em consonância com Condillac, pois o prazer e a dor se encontram nos níveis iniciais do desenvolvimento humano.

Vemos entre os três autores certa concordância em relação à importância do prazer e da dor na constituição do homem. Porém, nas entrelinhas podemos perceber diferenças da intensidade desta importância. De Locke a Condillac o prazer e a dor passam de constituintes das paixões, a determinantes em relação à deliberação e faculdades do homem e, de Condillac a Helvétius, o par prazer e dor passa a ser determinante inclusive no que o autor chama de felicidade aparente que ultrapassa a formação de ideias e paixões e visa níveis de investigação posteriores em relação à sociedade, como explicitaremos em breve. Se mesmo ao olharmos as considerações sobre prazer e dor destes três autores de maneira tão rápida, como foi feito aqui, certa intensificação da importância da figura do prazer já aparece de forma pontual, é necessário que esta intensificação tenha suas causas investigadas. Afinal, de que forma o prazer e a dor passam a ser mais valorizados nas obras de Condillac e Helvétius? Investigaremos isto

⁴⁰ Condillac, *Dissertação sobre a Liberdade*, 1993. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, pág. 249-251.

com o objetivo de ressaltar as diferenças primordiais que delineiam esta aparente intensificação para esclarecer o percurso do aprofundamento do sensualismo de Helvétius que levará a uma moral baseada pela sensibilidade.

Locke

Locke, logo após escrever que prazer e dor são fundamentos para as paixões, ele nos diz que “*quando algo se oferece ao entendimento que seja capaz de produzir prazer, aí então produzirá constante e imediatamente o amor*” (Locke, 2012, p.7). Este ponto de seu texto demonstra rapidamente uma diferença crucial entre o pensamento de Locke, Condillac e Helvétius. Locke supõe que o prazer é apresentado a algo chamado de entendimento, capaz de decodificá-lo e só por meio dele se pode formar o amor. O entendimento conteria faculdades que foram dadas ao homem e que estão comprometidas com a obtenção da felicidade (Locke, 2012, p. 25). Para isto, o homem seria dotado de “*princípios de conhecimento e faculdades capazes de descobrir luz suficiente para guiá-lo*” (Locke, 2012, p.28). Não coincidentemente, consideração do prazer algo que desperta e delineia as paixões humanas por meio do entendimento pode ser relacionada com o empirismo descrito no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Nele, Locke coloca como duas as fontes primordiais de nossas ideias: a experiência sensível e a reflexão. Precisamos demarcar que, para Locke, a experiência sensível dá origem a determinados tipos de ideias, enquanto a reflexão, um processo interno, dá origem a outras. Também existem as ideias que são resultadas da união destas duas fontes. Depois que a experiência sensível ou a reflexão derem origem a ideias, estas ideias serão impressas no entendimento. O entendimento por sua vez está presente no homem e, diferentemente de suas ideias, ele não se forma a partir da experiência sensível. Com isso, temos uma figura de experiência que possui certa amplitude:

Todo o nosso conhecimento está nela [na experiência] fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que não por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento (Locke, 1999, p. 57.)

Seu empirismo decorre no contato com a experiência sensível, mas não se resume a ele, pois depende de um aparato prévio e capaz de reflexão próprio do homem que utiliza como materiais as experiências sensíveis e as experiências de operações internas.

Ao justificar a fonte de reflexão, Locke nos diz:

a percepção das operações de nossa própria mente [reflexão], que se ocupa das ideias que já lhe pertencem. Tais operações, suprem o entendimento com outra série de ideias que não poderia ser obtida das coisas externas, tais como a percepção, o pensamento, o duvidar, o crer, o raciocinar, o conhecer, o querer e todos os diferentes atos de nossas mentes. (Locke, 1999, p. 58.)

Não existe para Locke a possibilidade de que todas as nossas ideias surjam da experiência sensível, pois possuímos uma mente capaz de diferentes atos em relação às ideias. Mesmo que a mente seja incapaz de formar ou destruir ideias próprias, é pelos atos acima mencionados, pela experiência interna (reflexão) e também pela experiência sensível, que o homem pode formar novas ideias ou associá-las de diferentes formas. Devido a isso, mesmo que o duo prazer e dor tenha alguma significação, ela se reserva ao âmbito das paixões por não estar presente em todo e qualquer material para o exercício da reflexão. Por isso, inclusive a acepção de prazer a qual Locke dá destaque é específica. O prazer e a dor dos quais ele nos fala são os da mente e não os corpóreos, pois o prazer corpóreo se esvai com facilidade, enquanto o da mente não. Esta ligação intrínseca do prazer ao entendimento caracteriza a primeira diferença crucial entre as teorias de Locke e Condillac, que se reflete nas concepções sobre a relevância do prazer e da dor.

Ao tratar das diferenças entre os autores, é preciso retornar a relação de Locke com a tese das ideias inatas. Mesmo que ele tenha sido o embasamento principal para o desenvolvimento de Condillac e Helvétius para a total eliminação de ideias ou propriedades inatas, tal movimento não consta em sua obra da mesma forma em que seus predecessores. Em primeiro lugar, a rejeição de Locke é delimitada e direcionada para as ideias de conteúdos inatos, o que não excluiria a possibilidade de capacidades inatas, como a reflexão, ou de sentidos, capacidades inatas que possibilitariam o desenvolvimento da moralidade. Ao contrapor a tese de que Locke teria entregue a certeza universal nas mãos da experiência empírica, no sentido de enfatizar a experiência empírica como primeira, Jean - Michel Vienne (Vienne, 1991) coloca que a crítica ao inatismo pretende atingir o caráter imediato da recepção dos conteúdos destas ideias, o que excluiria a função do entendimento humano. Dessa forma, Locke não teria enfatizado o caráter empírico da recepção do conhecimento, mas sim o exercício do entendimento na depuração das ideias⁴¹. A crítica se dirige ao caráter imediato das ideias inatas, para

⁴¹ “L’empirisme de Locke associe, en une formule qu’il va falloir examiner, le donné sensible qui sert d’origine à un exercice de la raison qui construit sur cette origine” (Vienne, 1991, p. 13).

reforçar a atividade humana sobre o conteúdo das ideias. Ora, sabemos que este entendimento não é, para Locke, decorrência da sensibilidade, mas sim faculdade anterior que depuraria a sensibilidade, logo, trabalharia com a recepção de prazer e dor ao invés de ser formada por ela. Por isso, a sensibilidade não pode ser considerada fundamento no sentido de que possui na sua totalidade o conteúdo a ser absorvido passivamente. Tampouco a ideia inata possui tal característica, porém, isto não exclui a possibilidade de que haja uma forma de fundamentação dada por um enunciado pré-existente ou um senso moral. Locke reforçará a atividade do entendimento sobre a experiência com base no tipo de fundamentação pré-existente que não é dada totalmente, mas é operada pelo entendimento⁴².

Nota-se ainda, que esta sensibilidade física não é primeira no campo epistemológico e tampouco o é no campo passional. Quando trabalhamos com a inquietude na obra de Locke, fica claro que há uma pré-disposição que caracterizaria a paixão e direcionaria o homem ao prazer. Aí está a limitação do campo da sensibilidade física, pois a obtenção do prazer seria decorrente da paixão, característica interna que independe da sensibilidade de forma originária. A sensibilidade se coloca em Locke já delimitada de forma epistemológica, pois depende do entendimento como faculdade que opera, e também de forma passional, pois o prazer e a dor se encontram na realização ou frustração da paixão já existente. Este entendimento de Locke propiciará a Helvétius dizer que pretender ir mais fundo nas teses do inglês. Trata-se de uma mudança considerável e um verdadeiro afastamento em relação ao inglês. Mais do que um aprofundamento, é uma radicalização que leva a outro entendimento da moral.

É emblemático lembrarmos o trabalho de Luiz Roberto Monzani (Monzani, 1995), que, ao desvendar as diferentes articulações entre desejo, inquietude, prazer e amor, ressalta que em Locke há uma primazia cronológica do desejo (inquietude) para posteriormente a obtenção do prazer e em Condillac a situação se inverte: primeiro se obtém o prazer para depois passar a desejá-lo. Toda a argumentação de Condillac que passa por um cunho epistemológico se estabelece fortemente na primazia da sensibilidade física e, conseqüentemente, na primazia do prazer. Tal passo permite que não pensemos as paixões como naturais, mas sim como construções a partir dos prazeres que

⁴² “*La critique de l’inné au livre I ne peut être séparée des multiples critiques (...) chaque livre contient as critique de l’immédiateté. Ce qui est mis en cause dans l’immédiat, c’est que, sous couvert de naturel, on pretende exclure l’entendement*” (Vienne, 1991, p. 13).

experimentamos. Vejamos então as considerações de Condillac sobre o desenvolvimento cognitivo do indivíduo.

Condillac

Vemos na obra de Condillac uma marcável influência dos prazeres e dores na constituição do homem que pode ser descrita como mais profunda que a de Locke. Étienne- Bonnot de Condillac, no *Tratado das Sensações* tem sua obra consagrada e, desde o *Ensaio sobre a Origem do conhecimento humano* (1746), apresenta a tese sensualista, que será reforçada e detalhada com a ênfase no princípio do prazer apenas no *Tratado das Sensações*. Continuador de Locke, o que Condillac coloca como elogiável neste autor em primeira instância é o reconhecimento da limitação da possibilidade de conhecimento que, limita a busca possível e dá ênfase à experiência em detrimento de ideias inatas que correspondem ao tipo de metafísica que não é elogiada por ele, que se refere à busca da natureza dos seres, sua essência, sua substância e composição. Ao contrário, a metafísica elogiada se limita a busca de princípios sem atingir a natureza, essência e causa. O que é elogiável na obra de Locke é o reconhecimento da fraqueza humana e, por isso, a exaltação da experiência que, bem analisada, pode nos mostrar uma constância própria que possibilita a nós adquirir algumas humildes verdades. Então enquanto critica a obtenção de verdades supostamente eternas por meios de princípios a priori, Condillac, seguindo Locke e inspirando Helvétius, retira da análise da experiência a constatação de princípios. É então neste cenário que podemos ver a primeira radicalização de Condillac em relação à Locke: Locke reconhece a busca através da experiência, reconhece a limitação do entendimento humano, mas ele não procura claramente estabelecer um princípio único de geração do conhecimento humano, mas pressupõe operações inatas no entendimento humano.

Mesmo na negação do inatismo de Condillac, que se segue de Locke, vemos uma diferenciação crucial em relação à primazia da sensação e da instrução dos sentidos. Esta diferença crucial é colocada por Luiz Roberto Monzani, que diz que mesmo que Condillac siga de perto a obra de Locke, ele tem plena consciência de sua originalidade que é baseada em uma radicalização do empirismo.⁴³ Para Condillac, Locke parece ter sido o filósofo que mais se aproximou do estudo do conhecimento humano, porém ainda com obscuridade e sem a profundidade necessária. Dessa forma, cabe à Condillac

⁴³ Monzani, L. A Radicalização do empirismo. In Condillac. *Tratado das Sensações*. 1993. Campinas, São Paulo. Pág. 19.

continuar sua obra com o intuito de clarificar e por vezes corrigir o autor inglês. É nas passagens sobre a obra de Locke que encontramos diferenças explícitas que distanciam os autores e nos mostram a pedra angular das considerações “epistemológicas” de Condillac. A crítica colocada por Condillac é sobre o que seria um resquício de inatismo em Locke: considerar faculdades, em separado, e não procurar por algo que as gere. O que é criticado aqui é a fundação das ideias por dois pontos distintos, a sensação e principalmente a reflexão ou entendimento⁴⁴. Se Locke tivesse aprofundado seu estudo, veria que o próprio entendimento parte da sensação.

Condillac atribui à sensação a geração não apenas das ideias ou conhecimentos, mas das próprias faculdades do entendimento e dele próprio, na medida em que os próprios canais sensoriais se instruem e se aprimoram. É neste processo que retornamos à importância do prazer e desprazer. Em um resumo do *Tratado das sensações*, Condillac nos fala da crescente instrução de nossos sentidos que leva ao melhoramento do desenvolvimento e coloca o prazer e a dor como os primeiros pontos que modificam nossa sensação para a atenção e que propiciam nossas ideias. Isto porque o autor considera que nenhuma sensação pode ser indiferente por si mesma. Ela é sempre agradável ou desagradável ao indivíduo, ou seja, sempre propicia prazeres ou dores. É pelo fato de não sermos indiferentes às sensações no decorrer do processo de instrução, por que toda sensação nos causa prazer ou dor, que ocorre a modificação primeira da sensação à atenção, no sentido de que ficamos atentos à sensação de determinada forma pelo prazer ou pela dor que ela nos traz. No decorrer do percurso, é sempre por cada vez mais complexas modificações da sensibilidade, que derivam desta primeira modificação, que são desenvolvidas as faculdades. Por isso, prazer e dor são considerados os princípios de todas as operações: “(...) o prazer e a dor são o único princípio que, determinando todas as operações de sua alma, deve elevá-la gradualmente a todos os conhecimentos de que é capaz”⁴⁵. Conforme este princípio, que direciona a atenção e consequentemente delinea a memória, a estátua agirá tendo em vistas atingir um prazer que já obteve, ou deixar de sentir a dor que sente atualmente. Vemos então o princípio de prazer e dor atuando na atenção, memória, julgamento e ação, diretamente da sensação, sem a necessidade de algo intermediário que a julga e a classifica previamente. Ao contrário, a própria sensação a partir do princípio prazer/dor é capaz de formar a capacidade de julgar

⁴⁴ Trataremos aqui da reflexão como entendimento, pois compararemos com o termo de Locke e suas definições nos remetem ao mesmo.

⁴⁵ Condillac, *Tratado das Sensações*, 1993. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, pág. 65.

e classificar.

Podemos considerar que esta ausência de entendimento nas obras de Condillac e de Helvétius se dá pela diferenciação básica que faz com que se considere que a tese de Condillac é uma radicalização do empirismo de Locke. Enquanto para este é com base na experiência, que inclui a sensação e a reflexão, que adquirimos nossos conhecimentos, para Condillac é especificamente a experiência sensível o primeiro patamar que propicia o conhecimento. A experiência colocada por Locke tem um sentido talvez mais abrangente, que pressupõe o exercício interno de um entendimento do homem que acontece sobre a experiência e por isso o entendimento tem um papel prioritário. Já no sensualismo de Condillac, é a sensibilidade física que, pelas figuras de prazer e dor, começa a modificar nossa sensibilidade por seus efeitos em nós e construtivamente forma nossas ideias, o que nos dá uma relevância maior para os prazeres e dores, os colocando em um âmbito primordial.

Para Luiz Roberto Monzani, Condillac teria invertido a linha cronológica e fundamental, que se considerava anteriormente como *desejo – prazer – amor*, como em Locke, que a inquietude antecede o prazer, e passado para *prazer – desejo – amor*, pautando o desejo sobre a base do prazer⁴⁶.

Está colocado então o estatuto do prazer e da dor na obra de Condillac: “*o solo originário e constitutivo da própria experiência é o princípio motor operado por esse par [prazer/dor]*”.⁴⁷ Esta passagem de Luiz Roberto Monzani, colocada como introdução ao *Tratado das Sensações* demonstra a diferenciação entre a experiência de Locke e Condillac e pontua que o âmbito que cabe ao prazer e à dor, em Condillac, é primordial. Condillac irá delinear um caminho para vários autores do fim do séc. XVIII: “*O Traité des sensations mostra de forma inequívoca o primado da dimensão passional sobre a dimensão teórica (...). Nela, o teórico se subordina à dimensão prática, e é na camada mais originária, a das afecções elementares, prazer/dor, das necessidades e dos desejos, que brota um sentido original, primordial, mas que será determinante*” (Monzani, 1996, p. 208).

Trata-se de uma prioridade do âmbito passional em relação ao âmbito teórico. Decorrente de acepções que remontam a Locke, mas que irão se cristalizar da obra de Condillac, o homem não se determina primeiramente por uma reflexão e posteriormente

⁴⁶ “Condillac inverte, assim, a ordem estabelecida por Locke. (...) A ordem real, segundo Condillac, seria a seguinte: prazer/dor – inquietude – necessidade – desejo – satisfação.” Monzani. 1996, p. 207.

⁴⁷ Monzani, Radicalização do Empirismo, in Condillac, *Tratado das Sensações*, 1993. Campinas, SP. Editora da UNICAMP. Pág. 21

decide como agir. Esta prioridade do prático acontece por um princípio bem definido que já demonstramos anteriormente neste artigo: a busca pelo prazer e a fuga da dor.

Helvétius é herdeiro desta importante consequência da obra de Condillac e toma a busca pelo prazer como princípio que determina e move o homem em toda e qualquer situação. Juntamente com La Mettrie, Helvétius dá um passo mais radical na tese de Condillac ao considerar este princípio não apenas em relação a um indivíduo, mas também com relação às suas dimensões *ético-políticas*.

Helvétius

É também uma herança de Condillac para Helvétius a necessidade de se encontrar o princípio mais básico de todo o conhecimento humano para se tratar do tema. Segundo Everett Ladd, Helvétius, como d'Holbach, teria aprofundado a negação das ideias inatas ao assumir a sensibilidade como característica primordial⁴⁸. O que Helvétius coloca inicialmente como *potência passiva*, causa produtora de nossas ideias, é a sensibilidade física. Ela será reconhecida como princípio primeiro de todas as pretensas faculdades do espírito⁴⁹. As faculdades são elas próprias modificações da sensibilidade física, na medida em que, em primeira instância, as operações que tomamos como memória e mesmo como julgamento são formas de sensações para podermos desenvolver memória e julgamento, assim, precisamos aprimorar nossa sensibilidade física. Ao ouvir um ruído específico, seu corpo encontra-se com a mesma sensação que se teve ao ouvir outro ruído em um tempo passado, isto é propriamente a memória. Ao abrirmos os olhos e nos depararmos com dois objetos de diferentes cores, julgamos tal diferença apenas pela capacidade deste canal sensitivo e isto é a forma primordial de julgamento: a percepção de semelhanças e diferenças. Em ambos os casos vemos uma modificação basal da sensação por meio da qual, com um maior contato com diferentes sensações que se tornam cada vez mais complexas, o espírito se desenvolve. Neste sentido, *“somente a sensibilidade produz todas as nossas ideias”*. Até aqui não temos nenhuma diferença em relação às teses de

⁴⁸ “Here more consistent than Locke, our philosophes refused to admit any innate ideas. Anything not accessible to man’s physical senses simply is not subject to his understanding.” Ladd, E. Helvétius et d’Holbach: *La moralization de la Politique*. 1962. Helvétius teria acompanhado Condillac no passo fundamental para aniquilar em sua filosofia a possibilidade de ideias inatas: teria assumido a sensibilidade como característica primária.

⁴⁹ A acepção de espírito em relação ao indivíduo pode ser colocada aqui como análoga ao entendimento em Locke e em Condillac, mas com a ressalva de que em Helvétius o espírito, que carrega as ideias e faculdades do homem, é construído a partir das sensações.

Condillac.

Há, como consequência da primazia da sensibilidade, uma valorização maior do duo prazer e desprazer: *”a sensibilidade física produziu em nós o amor ao prazer e o ódio à dor; que fizeram desabrochar o germe do amor de si”⁵⁰, cujo desenvolvimento deu origem às paixões, de onde saíram todos os nossos vícios e todas as nossas virtudes”⁵¹.* É importante ressaltar que Helvétius destaca, em *De l’Homme*, que este amor de si, que une todos os homens no mesmo tipo de amor por si mesmos, é imprevisivelmente modificado pela educação e pelo acaso e, com isso, constitui paixões e desejos fictícios no homem, mas que possuem a mesma raiz: o amor de si. Há então aqui, uma derivação que coloca o duo prazer e desprazer em um âmbito maior do que o alcançado anteriormente. Se antes ele era, em Locke, constituinte apenas das paixões, e logo depois, em Condillac, das paixões, das ideias e das faculdades, agora, em Helvétius, este duo se encontra na raiz inclusive do que é fruto da educação e daquilo de que os vícios e as virtudes dependem. Notadamente, nos encontramos aqui em um âmbito que se refere a temas caros à consideração do homem em sociedade. Ele destaca a utilidade⁵² como algo que também podemos ver como um prolongamento das teses de seus antecessores e leva suas conclusões sobre metafísicas que são sem dúvidas minimalistas ao âmbito que é útil a ele, a seus leitores e à nação. Por isso, se o princípio de ação do homem já havia sido desvelado na obra de Locke de maneira pontual, e se já havia sido exposto na obra de Condillac na constituição da estátua de forma mais sólida, agora, em Helvétius, trata-se de mostrar quais são os desdobramentos que o princípio de ação – reconhecido como busca pelo prazer – pode trazer ao indivíduo e as sociedades.

No II discurso de *Do Espírito*, que toma a sociedade como o campo mais importante ao se tratar dos homens, vemos os efeitos do princípio de busca pelo prazer. Nas primeiras páginas surge a relação entre o indivíduo e o público, já que a sociedade deve ser considerada por esta ótica: *“Cada indivíduo julga as coisas e as pessoas pela impressão agradável ou desagradável que delas recebe: o público não é mais do que a reunião de todos os indivíduos, ele só pode tomar sua utilidade como regra de seus*

⁵⁰O amor de si é entendido como a impulsão natural que o homem possui de proporcionar prazer a si próprio. Como veremos no capítulo dois do presente texto, o amor de si culmina no amor pelo poder e modifica-se em virtude da atenção, do caráter e do temperamento. Aprofundaremos esta noção em *Amor de si* e mais profundamente em *Interesse*.

⁵¹ Helvétius, *Do Espírito*, 1973. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo. Pág. 236.

⁵² O termo utilidade será usado conforme ao interesse geral – sempre em junção com o interesse individual. Aprofundaremos esta significação ao fim do segundo capítulo.

juízos”(Helvétius, 1973, p. 202). Neste trecho, fica demarcado o paralelo entre o indivíduo e o público e, conseqüentemente, entre as impressões agradáveis ou desagradáveis – que podemos considerar como prazer e dor – e seu efeito no âmbito público.

O prazer e a dor são experimentados e permitem o desenvolvimento da sensibilidade física que ao se modificar é capaz de formar todas as faculdades do espírito e do surgimento das ideias. Também é nelas, como em Locke, que se calcam as paixões humanas. Todas elas são baseadas em prazer e dor e podem, modificando-se, obter objetos artificiais, criados socialmente. Mas, além disso, prazer e dor tornam-se princípios de ação válidos para uma conduta moral condizente com uma organização social: *“Coloco-te sob a guarda do prazer e da dor, um e outra vigiarão teus pensamentos, tuas ações; engendrarão tuas paixões; excitarão tuas aversões, tuas amizades, tuas ternuras (...) mostrar-te-ão princípios simples a cujo desenvolvimento se vincula a ordem e a felicidade do mundo moral”*(Helvétius, 1973, p. 264). O prazer é então o guia que direciona o indivíduo e, conseqüentemente, no conjunto dos indivíduos, guia o mundo moral.

O que queremos ressaltar fica mais claro quando avançamos um pouco na obra mais volumosa de Helvétius. O capítulo 10 da segunda seção de *Do Homem* nos mostra, desde o título, o estatuto do prazer/dor: *“De que os prazeres dos sentidos são os motores mais potentes das nações”*(Helvétius, 1989, p. 191, tradução nossa). Em um primeiro momento, vemos que Helvétius ressalta que o princípio de prazer/dor não é apenas princípio de conhecimento, mas também de atividade do homem. E vai além: como prazer e dor são princípios de atividade humana, são princípios também de toda a organização social e devem ser considerados ao tratarmos de temas como leis, educação ou na conceituação da virtude. É igualmente o que nos mostra o capítulo VII da segunda seção de *Do Homem*, mostrando a extensão do império da sensibilidade física, causa de nossas ações, pensamentos, paixões e de nossa sociabilidade⁵³.

Ao final de *Do Homem*, o autor ressalta a importância da extensão do princípio da sensibilidade física⁵⁴, e é exatamente este o ponto que o diferencia de Condillac. Esta mudança de extensão do estatuto do princípio de prazer/dor na figura do interesse

⁵³ *“A sensibilidade física é a causa única de nossas ações, de nossos pensamentos, de nossas paixões, e de nossa sociabilidade”* (Helvétius, De l’Homme, 1989, Fayard, Paris. Pág. 171, tradução nossa).

⁵⁴ *“Douleur et plaisir sont les liens par lesquels on peut toujours unir l’intérêt personnel à l’intérêt national”* (Helvétius, De l’Homme, 1989, Fayard, Paris. Pág. 253).

demarcará a obra de Helvétius por visar, com a investigação de cunho epistemológico, o desenvolvimento de novas práticas sociais que não mais reneguem sua raiz na sensibilidade física. A tomada do prazer e da dor como princípios capazes de construir um sistema moral forte leva Helvétius a outro patamar em relação a prazer e dor. É na obra deste autor que eles ganham papel principal e ligam o campo epistemológico ao campo da moral.

Depois de reforçarmos os traços diferentes e colocarmos as considerações sobre prazer e dor nos três autores, esboçando a importância que tais conceitos exercem na obra de cada autor no que tange ao surgimento das paixões e das ideias do homem, podemos notar uma grande aproximação entre os três com duas diferenciações principais: a negação da reflexão como fonte de ideias por Condillac e a tomada da busca pelo prazer como um princípio moral por Helvétius. Em Locke, ainda há algo que pondera sobre o que se pode considerar prazer ou dor, que é diferente ou superior à sensibilidade, o que será negado por Condillac. Neste autor, que radicaliza o empirismo, o prazer e a dor não são base rígida para constatações de cunho moral, mas apenas direcionam formação do homem, sem menção relevante a concepções morais, o que Helvétius faz ao aumentar a extensão do princípio de prazer/dor⁵⁵. Mesmo que pertencentes à mesma linhagem, as três obras guardam diferenças cruciais que se devem ou ao rompimento com o autor anterior, ou com a maior profundidade dada a determinados temas da obra do autor anterior.

Ao investigarmos a intensificação da importância do duo prazer/dor na filosofia de tais autores podemos encontrar, ao invés de um fio condutor contínuo que eleva o prazer pelas mesmas razões, uma diferenciação crescente em relação ao cerne de suas teorias que, em pontos determinados e principais na obra de cada autor, rompem com a teoria colocada anteriormente ou acrescem maior extensão aos princípios obtidos. Identificamos, em um primeiro momento, o rompimento com as teses anteriores do empirismo e posteriormente uma ultrapassagem do alcance dos princípios colocados em seus campos de investigação. No entanto, ainda não está claro qual é o afastamento no âmbito moral consequente da diferente consideração sobre a sensibilidade. Dito isto, é necessário agora passarmos a investigação sobre qual seria então o afastamento da moral

⁵⁵ Novamente, Luiz Roberto Monzani se faz presente, ao apontar já na conclusão de *Desejo e Prazer na Idade Moderna* uma diferenciação entre Condillac e Helvétius, onde o segundo teria exposto as vias do pensamento sobre a sociedade em relação à sexualidade, por tomar o prazer como ponto principal para as tomadas de ação na sociedade, direcionando assim uma possível via de estruturação moral, na qual o prazer seria utilizado na fundamentação da moral.

destes autores, de que maneira Helvétius se diferencia deles e porque podemos dizer que apenas nele – dentre os listados neste trecho – a moral é embasada pelo princípio de prazer.

Em Locke, como a sensibilidade possui um papel de menor relevância em relação ao entendimento no aspecto cognitivo e também um papel secundário em relação às paixões, o mesmo ocorrerá em relação à moral. A sensibilidade física auxiliará na apreensão da moralidade já existente e independente do homem, de forma que ocupará apenas uma via de acesso à moral que não é a principal, já que o entendimento possui a capacidade privilegiada de relação com as regras de conduta. O trato com a crítica ao inatismo, que elimina a possibilidade de conteúdos fixos passados imediatamente ao indivíduo não elimina, porém, a existência da capacidade de apreensão de conteúdos morais nem a existência da lei natural, ambas anteriores à sensibilidade. Por isso, a fundamentação da moral se dá com base na lei natural, que nos coloca em conformidade com a razão divina, ajustando a natureza a Deus e cumprindo o papel de nos orientar sobre o que é correto e o que é errado. Desta lei natural emana a noção de virtude, e é pela conformidade com a lei natural que os homens devem ser julgados. Segundo a lei natural, os homens teriam como características primárias a igualdade e a liberdade, tendo que respeitar os limites impostos pela própria natureza (Vienne, 1991, p. 63).

A importância da fundamentação moral é grande, visto que segundo Jean-Michel Vienne, ela é uma das formas de mostrar como a crítica de Locke ao inatismo possui um sentido delimitado. Locke é contrário à tese das máximas morais, com conteúdo pré-determinado. Mesmo assim, as limitações e características de origem natural constituem a lei natural, que será o guia para as ações humanas. Para Locke, não se trata de uma relação imediata entre o homem e a moral, mas é o entendimento como faculdade que fará com que a moral seja depurada, criticada e decomposta. Mas, o que é principal para nosso objetivo é que este exercício do entendimento em relação à moral supõe uma lei anteriormente estabelecida, a lei natural:

Enquanto isso, no que concerne à moral, ela não é jamais sentida. A consciência julga, percebe as relações entre ato e lei, como a intuição (e entendimento) percebe a concordância entre a consciência e o julgamento de adequação (...) ⁵⁶ (Vienne, 1991, p. 65, tradução nossa).

⁵⁶ “Parallèlement, en ce qui concerne la morale: elle n’est jamais pour Locke sentie; la conscience juge, perçoit des rapports entre acte et loi, comme l’intuition(et l’entendement) perçoit l’agrément entre pour cette conscience et ce jugement d’adéquation (...)”. Tradução nossa.

O sentido forte da crítica de Locke seria a passividade da recepção, o que não exclui a possibilidade de uma lei natural anterior. Contudo, Jean-Michel Vienne ressalta que em Locke a origem da moral (lei natural) não coincide com a sua fundamentação, que só se dá pela atividade do entendimento. A lei natural origina a moral, mas a moral só se dá mediante o entendimento que a depura. Dessa forma, Locke parece contornar a questão sobre certa rigidez e intolerância da norma caso ela fosse constituída apenas pela lei natural e formada por conteúdos estruturantes fixos (Vienne, 1991, p. 67).

Sendo assim, a sensibilidade não se relaciona à moralidade em Locke. É preciso salientar a existência desta lei natural que se encontra em um âmbito metafísico anterior ao âmbito sensível, o que Helvétius negava. Sendo assim, enquanto a moral em Helvétius se fundamenta na sensibilidade física e só ganha sentido se associada ao contexto social, a moral em Locke se origina na lei natural e se fundamenta na depuração de verdades manifestas pelo entendimento⁵⁷.

Vemos o mesmo movimento que origina a moral no âmbito metafísico em Condillac. Mesmo com a total acepção da sensibilidade em relação ao desenvolvimento cognitivo do homem e com a primazia da sensibilidade em relação à paixão, a sensibilidade não possui o mesmo estatuto de fundamento para a moral como na obra de Helvétius. Não por uma ausência do questionamento moral na obra do autor, mas sim por uma concepção da moral que se afasta do âmbito sensível. O tema se faz presente na diferenciação de Condillac entre homens e animais. Depois de aproximá-los de várias maneiras pela via sensível e inclusive na linguagem, Condillac toma dois pontos para justificar o abismo entre homens e animais. O primeiro seria o conhecimento sobre a existência de Deus, e o segundo, ao qual nos dedicaremos brevemente, o conhecimento da moral.

Mesmo que, segundo a experiência, a moral se inicie pelas convenções feitas por homens no início da sociedade, esta experiência mostra suas origens na própria vontade divina: *“as leis, que a razão nos prescreve, são das leis que o próprio Deus nos impõe e é aqui que se conclui a moralidade das ações”* (Condillac, 1755, p. 79, tradução nossa)⁵⁸. A moral, que apenas descobrimos através dos sentidos, vem da ação divina. Nós a

⁵⁷ “(...) l’acte moral est énoncé sous la forme d’une proposition qui peut être comparée à la loi; d’autre part, la loi elle-même est constituée par un travail de l’entendement, qui prouve l’existence de Dieu et de la sanction” (Vienne, 1991, p. 70).

⁵⁸ *“Les lois, que la raison nous prescrit, sont donc des lois que Dieu nous impose lui-même; et c’est ici que s’achève la moralité des actions”*. Tradução nossa.

apreendemos com maior ou menor perfeição dependendo do grau de perfeição de nossas faculdades, que se desenvolvem pelos sentidos. Condillac ressalta que não devemos confundir os meios pelos quais temos acesso à moral com o princípio da moral, que é Deus. Além disso, ela é criada antes dos homens, e é totalmente independente deles. O julgamento só cabe ao próprio Deus. Se nossas ações foram justas ou injustas, é apenas no âmbito metafísico que serão assim consideradas, tornando a moral prática uma arbitrariedade que pode não estar em consonância total com a verdadeira moral (Condillac, 1755, p. 80). O prazer e a dor não são determinantes no julgamento, e a moral é composta pela lei divina e pela lei natural. A sensibilidade, que se faz principal no desenvolvimento cognitivo passa a ter papel coadjuvante em relação a moral, ela é apenas meio para descobrirmos a moral que se instaura em um âmbito metafísico.

Ao contrário da noção de moral colocada por Helvétius como construção social, em Condillac a moral teria um fundo primário dado por Deus que seria acessível ao homem em maior ou menor grau:

Com efeito, Ele nos forma para a sociedade, eles nos dá todas as faculdades necessárias para descobrir os deveres do cidadão; por conseguinte cumprimos estes deveres. Certamente não poderia manifestar sua vontade de maneira mais sensível. As leis, que a razão nos prescreve, são então leis que o próprio Deus nos impõe, e é aí que se encontra a moralidade das ações (Condillac, 1755, p. 79. Tradução nossa).

É nessa acessibilidade que o autor justifica a diferença entre homens e animais. Dito isto, podemos perceber que a sensibilidade se relaciona com a moral apenas como canal de acesso, não como uma fundamentação primeira que serviria de material para esta construção. Então, a sensibilidade física não pode ser considerada senão como um canal de acesso ao desenvolvimento moral, que pode resultar em uma moral arbitrária, enquanto a verdadeira moral é colocada por Deus, e dela podemos ter maior ou menos acesso. Para Helvétius, a moral só pode ser construída a partir dos sentidos, pois não possui um estatuto metafísico e pertence ao âmbito humano. Não há então uma correspondente divina da moral. A única moral é formada a partir do desenvolvimento da sensibilidade física em cada sociedade.

Ao buscarmos as diferenças na concepção moral entre Helvétius, Condillac e Locke, dois marcos distintos são principais. O primeiro é o de entender a diferença entre a moral como depurada e fundamentada pelo entendimento com sua origem na lei natural, ou a moral pertencente ao âmbito metafísico e acessível através da sensibilidade, o que diferenciaria a concepção de Locke e Condillac. O segundo é a diferença sobre no que consiste a moral, que nos fará distanciar a concepção de uma moral que se baseia em

algo pré-estabelecido, ou uma moral construída, que diferencia Helvétius de seus antecessores.

Portanto, enquanto a moral se inicia no âmbito metafísico e é acessível desta ou daquela forma em Condillac, a moral da qual Helvétius nos fala é construção, e por isso a sensibilidade física está em sua raiz e funciona como um fundamento. Por pertencer ao âmbito prático e por ser construída pela sensibilidade reconhecida como mínimo comum entre os homens, a moral só deve servir a este fundamento.

Existe, em Helvétius, um movimento de radicalização e maior abrangência do princípio da sensibilidade física que fará com que a moralidade seja imediatamente ligada a ele. Ao analisar as diferenças entre Locke, Condillac e Helvétius, compreendemos que sua obra possuía o objetivo de aprofundar os efeitos da sensibilidade física, passando do desenvolvimento cognitivo, ao desenvolvimento moral, até alcançar certa regulamentação social. Há então no estatuto de princípio de cunho moral para a busca do prazer um projeto que visa adequar os desejos do indivíduo à sociedade. Mas de que forma o autor pauta o princípio de prazer? Primeiramente devemos atentar para qual é a formação do indivíduo que se inicia na sensibilidade física. Detenhamo-nos ainda neste tema para entender a passagem entre sensibilidade física e as faculdades e operações do espírito.

A redução à sensibilidade

Em *Do Espírito*, nosso autor demonstra como características tidas como individuais e constituintes do entendimento do homem (duvidar ou julgar, por exemplo) podem ser consideradas apenas formas de sensibilidade física. É interessante que vejamos que o percurso presente na obra *Do Espírito* é tomado, por Natalia Maruyama, como uma redução à sensibilidade. Essa redução tem a função de encontrar o ponto mais simples e originário da questão, o que condiz com o objetivo de fundamentar a moral de maneira precisa (Maruyama, 2005, p. 71). Para Helvétius, o homem é incapaz de não julgar, assim como é incapaz de não sentir. O julgamento não pode ser evitado na medida em que ao abrir os olhos já podemos diferenciar tamanhos e cores, por exemplo. Julgamentos sobre comparações entre objetos, sobre suas características físicas, como tamanho, são mais facilmente assimiladas à sensibilidade. Esta redução funciona como a desconstrução de teses de sua época que supõem determinadas características (memória, razão, etc.) presentes no homem somente enquanto entendimento, em separado do corpo e da sensibilidade. Veremos como isso aparece na sua obra.

Ele encontra primeiramente a sensibilidade e a memória no homem como o que daria a possibilidade de formação ao espírito e, conseqüentemente, à geração de nossas ideias. O espírito recebe impressões de objetos exteriores, através de sua sensibilidade física, que lhe causam prazer ou desprazer em relação a determinado objeto. Pela memória, ao deparar-se novamente com o mesmo objeto ou com algum objeto que remeta àquele, ele forma a ideia que tem deste objeto. Porém, mais à frente, ele assimila a memória a uma forma de sensação que estaria no presente, impulsionando o homem a sentir novamente, de maneira mais enfraquecida, o que já sentiu antes. A própria memória seria sensibilidade física, na medida em que só ocorre por uma sensação. Mesmo lembranças relacionadas a ideias irão nos remeter à sensibilidade, visto que nos fazem sentir novamente o que sentimos quando formamos determinadas ideias. Por exemplo, quando nos lembramos de algo que comemos no passado é por causa de um aroma, sabor ou outra sensação que estava presente no momento em que vivenciamos isto; ou quando nos lembramos de uma ideia abstrata é por sentirmos o mesmo que sentimos quando a obtivemos. A memória, entendida desta forma, seria sensibilidade.

Depois de reduzir a memória à sensibilidade, nosso autor passa para as faculdades de nosso entendimento que, de maneira alguma, são vistas em separado: *“Ora, como o juízo é esta própria percepção, ou, pelo menos, o enunciado desta percepção, segue-se que todas as operações do espírito se reduzem a julgar”* (Helvétius, 1973, p. 185). Operações como raciocinar, duvidar, fazer comparações e emitir juízos serão todas remetidas à última. Para este filósofo, o ato de julgar é o que ocorre em qualquer operação que estejamos exercendo e em relação a qualquer objeto, na medida em que definimos algo e delimitamos sua significação. Mas, mesmo o julgamento é assimilado ao sentir. Todas as pretensas operações aqui citadas (duvidar, raciocinar, etc.) seriam apenas formas de sentir. Elas – englobadas como julgamento – seriam reflexos do que é exterior e que atinge o homem de alguma forma. As operações da mente deixam de apenas servir-se das sensações, mas são constituídas por elas. O homem permanece se desenvolvendo através de suas experiências, mas é especificamente da experiência sensível que este desenvolvimento ocorre e a sensibilidade física permanece inclusive nas decisões sobre julgamentos morais. As operações que poderiam ser tomadas como pertencentes a algo como o entendimento se constituem da sensibilidade porque elas são o próprio desenvolvimento da sensibilidade.

Todo o percurso de redução à sensibilidade tal qual mostramos aqui foi fortemente criticado logo após a publicação de seu primeiro livro⁵⁹. Segundo Rousseau, a tese de Helvétius que reduz o julgamento à sensação acaba por colocar o julgamento como um conteúdo dado na natureza, o que mostra total passividade do homem. Além disso, como o homem seria capaz de distinguir duas sensações no tempo e espaço sem uma faculdade anterior à sensibilidade? Se sentir e julgar são o mesmo, como o julgamento pode mostrar que uma sensação é falsa?⁶⁰ A crítica de Rousseau da tese que seria o pilar inclusive da fundamentação da moral teria colocado a obra do autor a baixo⁶¹. Contudo, em *De l'Homme*, Helvétius reformula e parece demarcar que esta redução possui um desenvolvimento crescente, de forma que a redução à sensibilidade não põe no mesmo patamar a faculdade de sentir e as faculdades que se desenvolvem dela. A junção entre memória e sensibilidade passa a ser entendida como uma relação de causa e efeito. A memória seria efeito da sensibilidade e com isso, temos uma diferente acepção da característica de passividade atribuída anteriormente para a sensibilidade física e para a memória. Na realidade elas são dependentes de uma sensação, e sem sensações seriam infrutíferas (Helvétius, 1989, cap. II). Além disso, a diferença de intensidade faria com que a sensibilidade desenvolvesse sua percepção de forma temporal, dando origem à memória. Por isso a primazia da sensibilidade física. O retorno que Helvétius faz à sensibilidade serve à busca da fundamentação da moral.

Como vimos anteriormente, a diferenciação entre alma – como sensibilidade física – e espírito como separado dela, apenas como efeito dá um vislumbre diferenciado e restringe a passividade ao âmbito da alma. Isto fica claro quando, nos capítulos três e quatro da segunda seção de *De l'Homme*, Helvétius investiga como o espírito age. Esta

⁵⁹ De Diderot temos *Réflexions sur le Livre de l'Esprit par M. Helvétius e Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*. In *Oeuvres Complètes de Diderot*. 1875. Garnier Frères. Paris. De Rousseau, temos a querela em correspondência, em *Lettres à M...D...B... sur la Réfutation Du livre De l'Esprit d'Helvétius par Jean Jacques Rousseau, avec quelques lettres de ces deux auteurs*. Edição de Louis Dutens, Paris, 1779. Não se trata aqui, de acusar ou defender a obra de Helvétius a partir das críticas. Trata-se de expormos os pontos que foram considerados fracos na teoria a título de conhecimento, para que se possa ampliar a leitura da obra e gerar uma visão crítica da obra de Helvétius.

⁶⁰ “REPREND ROUSSEAU, autre chose est sentir une difference entre une toise et un pied, et autre chose mesurer cette difference. Dans la premiere operation l'Esprit est purement passif, mais dans l'autre i lest actif” (Dutens, 1779, p.15).

⁶¹ David Smith (Smith, 1965, 172 - 184) comenta as críticas de Rousseau à Helvétius. O autor estranha como a postura de Rousseau parece não se concatenar com sua aceitação às teses sensualistas que são expressas em Condillac. Mesmo assim, Rousseau que admitia a tese sensualista nunca a colocou como ponto principal ou base de algo. Segundo ele, em uma demonstração de fervor anti-filosófico, Rousseau só pode criticar a tese principal do sensualismo por meio de ideias que já haviam sido rejeitadas ou esclarecidas por Condillac e Helvétius. Sua rejeição ao livro de Helvétius mostraria um afastamento das teses de Condillac, instaurando na natureza humana um princípio de sensibilidade e um princípio que seria a alma, que continha as faculdades humanas, retornando às teses de Locke e por vezes até de Descartes.

investigação sobre a atividade do espírito passa indiscutivelmente pela atenção e pelo interesse do indivíduo. Isto ocorre desde a memória que guarda consigo os objetos que despertassem a atenção e que fossem do interesse do indivíduo. Eles também influenciam o julgamento e a própria noção de sentir, se consideramos que existem comparações em ambos os casos. As comparações consistem em observar alternativamente, e com atenção, a impressão diferente que tenho dos objetos presentes ou ausentes⁶².

Por isso, em *De l'Homme*, a difícil passagem da passividade para a atividade do homem talvez não se resolva, mas ganha uma nova leitura. A redução da sensibilidade física ao conceito de alma a coloca em um patamar anterior ao de todas as outras faculdades. Já recebendo sensações a partir deste canal passivo, o indivíduo é capaz de passar à atividade e desenvolver o sentir, o memorizar, o julgar; ou seja, o espírito. É importante ressaltarmos que a própria noção de sentir não se resume ao recebimento de imagens de objetos do exterior, mas é definida com a influência de minha atenção e meu interesse e, por isso, o sentir é separado da sensibilidade física.

Diderot também formulou críticas sobre a obra de Helvétius que foram publicadas postumamente. No seu caso, segundo *Réfutation d'Helvétius*, seu objetivo era o de auxiliar o autor. O problema visto por Diderot em *De l'Esprit* foi o de uma má formulação, evidenciada em quatro paradoxos que constituíam a obra: A redução de todas as faculdades à sensibilidade; de que não existe nenhuma justiça absoluta; a diferença entre os homens se dá pela educação e não pela organização; de que o prazer físico é o que os homens buscam. Mesmo que muito elogioso, e considerando que o livro será de muita estima para o século, Diderot aponta desde já que seus erros encontram-se nos princípios⁶³. A cada um dos pontos enumerados, Diderot demarca uma correção que remete ao princípio que fez com que Helvétius os postulasse.

O primeiro deles seria o que aqui tematizamos: a redução do julgamento à sensibilidade. Mesmo que o autor fosse próximo das teses sensualistas, Diderot não a postulou como princípio, apenas como uma propriedade física dentre outras⁶⁴. Sua

⁶² “La justesse de l'esprit dépend de l'attention plus ou moins grande avec laquelle on fait ces observations” (Helvétius, 1989, p. 157).

⁶³ “On y trouve beaucoup de principes généraux qui sont faux ; mais, en revanche, il y a une infinité de vérités de détail. L'auteur a monté la métaphysique et la morale sur un haut ton ; et tout écrivain qui voudra traiter la même matière, et qui se respectera, y regardera de près” (Diderot, Ano, Página). Oeuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales.... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle / par J. Assézat. É então nos princípios gerais que Diderot identifica os erros de Helvétius.

⁶⁴ Diderot deixou muitas questões sobre a obra de Helvétius. Analisaremos mais algumas delas no terceiro

questão principal para Helvétius sobre esta temática era: se o julgamento se reduz à sensibilidade, todo ser, animado ou não pode julgar? Sobre isso, poderíamos responder que a conformidade física não permitiria que seres inanimados desenvolvessem sua sensibilidade, assim como a sensibilidade dos animais é limitada, pois sua conformidade física lhe dá um número menor de necessidades.

Sobre a redução de Helvétius das faculdades e ideias humanas à sensibilidade física, Diderot aponta: “*se, partindo do único fenômeno da sensibilidade física, propriedade geral da matéria ou resultado da organização, ele teria deduzido claramente todas as operações do entendimento, ele teria feito uma coisa nova, difícil e bela*” (Diderot, 1875, p. 309, tradução nossa)⁶⁵. Num primeiro momento, o intento de Helvétius é visto de forma elogiosa. Porém, a crítica de Diderot sobre o princípio de sensibilidade física consiste em apontar como Helvétius não pode considerá-la como princípio. O autor diz que tomá-la como essencial à matéria não passa apenas de uma suposição⁶⁶, e aponta que seria muito mais válido se ele pudesse cunhar seu sistema em uma “condição primitiva e essencial”⁶⁷, ao invés da sensibilidade física que, mesmo que seja relevante e que opera em nós o prazer e o desprazer determinantes nas ações que tomamos, não é suficiente para embasar os motivos de nosso comportamento. Quando falamos da moralidade dos homens e de seus julgamentos, o autor acredita que devemos fundá-los em algo outro: “*sem dúvida, é preciso ser organizado [fisicamente] como nós e sentir para agir, mas os motivos imediatos e próximos de nossas aversões e de nossos*

capítulo do presente texto. Por ora, é interessante notarmos como, enquanto a crítica de Rousseau parecia ressaltar elementos espirituais na natureza humana, Diderot reivindicava o estatuto dos elementos físicos em sua natureza, como o papel do cérebro, por exemplo. Ver: ROSTAND, J. 1951. *La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot*In: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. Paris, Presses Universitaires de France. Tome 4 n°3-4. pp. 213-222. SMITH, D. W. *Helvétius, a Study in Persecution*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

⁶⁵ “*Si, partant du seul phénomène de la sensibilité physique, propriété générale de la matière ou résultat de l'organisation, il en eût déduit avec clarté toutes les opérations de l'entendement, il eût fait une chose neuve, difficile et belle*” (Diderot, Denis (1713-1784). *Oeuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales.... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle / par J. Assézat [et Maurice Tourneux]*. 1875-1877. Pág. 309. Tradução nossa.

⁶⁶ “*Il faut en convenir, l'organisation ou la coordination de parties inertes ne mène point du tout à la sensibilité, et la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. Et puis revenons à notre auteur.*” Diderot, Denis (1713-1784). *Oeuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales.... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle / par J. Assézat* Pág. 302.

⁶⁷ “*Remarquez bien qu'il ne dit pas une condition primitive, essentielle, comme l'impénétrabilité l'est au mouvement, ce qui est incontestable, mais la cause, la cause unique, ce qui me semble presque aussi évidemment faux.*” Diderot, Denis (1713-1784). *Oeuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales.... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle / par J. Assézat [et Maurice Tourneux]*. 1875-1877. Pág. 311.

desejos são outra coisa.” (Diderot. 1875, p. 312, tradução nossa)⁶⁸.

Vê-se, em um primeiro momento, uma crítica ao princípio de sensibilidade física que se baseia em uma falta de fixidez do princípio, já que haveria, pela parte de Helvétius, uma desconsideração⁶⁹ das causas materiais da própria sensibilidade física. Existe entre os autores uma diferença na ênfase, que para Helvétius estaria nas causas psicológicas, enquanto em Diderot estaria nas causas físicas. Podemos então considerar que há uma diferente concepção sobre a sensibilidade física, que para Helvétius é primordial por se tratar do primeiro canal de contato com o mundo, sem haver nenhuma característica pré-estabelecida anteriormente.

Em meio a críticas, é preciso salientar que a redução da sensibilidade física não pode ser confundida com a redução total e aplicada a todo o tempo na vida do homem. O exercício de retorno à sensibilidade se constitui como uma investigação que se inicia no sujeito, mas passará a se desenvolver na sociedade e formar outros conteúdos, conforme o percurso colocado nesta dissertação. Segundo Natalia Maruyama, ao atrelar a sensibilidade física com a alma, Helvétius a coloca em um estado pré-racional. Há uma anterioridade da sensibilidade física que dá a ela papel primordial de princípio e apenas com o uso dela na percepção de objetos seremos capazes de direcionar nossa atenção ao que nos traz prazer, de iniciarmos nossa memória e de aprimorarmos o nosso sentir e nosso julgar ativamente. Temos aí o primeiro vislumbre do decorrer da obra do autor, e o que se nota, entre *De l'Esprit* e *De l'Homme*, é que este assunto é um passo importante na investigação de Helvétius, mas parece superado, ou ao menos ganha papel secundário em sua investigação. Dessa forma, o sensualismo de Helvétius se desenvolve e ganha outros elementos, referentes à sociedade⁷⁰.

⁶⁸ “*Sans doute, il faut être organisé comme nous et sentir pour agir ; mais il me semble que ce sont là les conditions essentielles et primitives; les données sine qua non, mais que les motifs immédiats et prochains de nos aversions et de nos désirs sont autre chose.*” Diderot, Denis (1713-1784). *Oeuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales.... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle* / par J. Assézat. 312. Tradução nossa.

⁶⁹ Esta desconsideração acontece na obra do autor e é feita conscientemente. Está descrita em: “*Antes de proceder a qualquer exame neste tema, perguntar-se-me-á talvez se estas duas faculdades [sensibilidade e memória] são modificações de uma substância espiritual ou material. (...) O que tenho a dizer sobre o espírito está igualmente de acordo com cada uma das hipóteses*” (Helvétius, 1973, discurso I, cap. I). Coleção Os pensadores. Abril Cultural. São Paulo. Discurso I, Capítulo I. Temos também outras referências onde o autor ignora pesquisas sobre o materialismo no que se refere à filosofia natural: “*La dissemblance des Etres existe t-elle dans leurs germes ou dans leur développement? Je l’ignore*” (Helvétius, 1989, p. 205). “*Mais qu’est-ce en nous que la faculté de sentir? Est-elle immortelle et immatérielle? La raison humaine l’ignore (...)*” (Helvétius, 1989, p. 151).

⁷⁰ Nosso filósofo reduz as ideias, as faculdades do espírito, as paixões e os sentimentos morais à sensibilidade física – pelo método redutor que podemos caracterizar também como um método de análise

Em *Do Homem*, Helvétius passa de uma descrição do espírito para a descrição do próprio homem. O homem nasce ignorante e, como veremos à frente, é pela instrução que ele pode deixar este estado (considerando a instrução advinda da própria sensibilidade física, já que é por ela que desenvolvemos a capacidade de julgamento). A radicalidade desse modo de pensar nos faz chegar à sentença: “(...) *no homem tudo é sentir* (...). *A sociabilidade não é mais que uma consequência desta mesma sensibilidade*” (Helvétius, 1771, p. 130). A sentença é clara se considerarmos que o princípio de ação é causado imediatamente pela sensibilidade e que é dela que decorrem todas as ideias e faculdades do homem. Porém, a sentença não basta. Precisamos agora compreender e apresentar qual é esta sociabilidade e como a sensibilidade física se desdobra na relação dos indivíduos em sociedade. Isto é necessário, pois saber que é a sensibilidade que dá início e é causa da sociedade significa apenas dizer que estamos expostos a diversas possibilidades de modificações sobre como entendemos o prazer, a virtude ou a felicidade, por meio dos objetos e indivíduos com os quais temos contato. Investigaremos então os termos do amor de si, da paixão, da felicidade, da virtude a fim de elucidar os efeitos da sensibilidade no homem em sociedade e em suas ações.

Como foi dito, o primeiro passo da relação entre moral e sensualismo a partir da formação humana é a redução do julgamento à sensação. Ela propicia que não seja necessário nenhum elemento externo para que se desenvolva o pensamento moral. Associando o princípio de sensibilidade física e a primazia do prazer ao desenvolvimento humano, podemos passar para a formação social humana.

Neste primeiro capítulo, devemos ressaltar alguns pontos que serão imprescindíveis para as constatações que se seguem: O autor utiliza um método voltado para a prática, que considere os fatos como ponto de partida para as conclusões. Logo, a natureza será investigada dessa forma e a sensibilidade física aparece como o elemento que possibilita a passagem da materialidade para o advento do desenvolvimento humano. A interação entre o acaso e a necessidade mostra que é necessário que nós sintamos algo, mas a forma e o que será sentido, só pode ser definida pelo acaso. Disto, retiramos que toda a sensibilidade física, característica primordial e necessária, lança-nos ao primado das circunstâncias, de forma que o ambiente com o qual se interage seja constitutivo do próprio homem. Nesse panorama, a sensibilidade física aparece como o princípio do

ou decomposição – mas, uma vez tendo chegado a esse princípio, o método de redução se torna, por assim dizer, senão obsoleto, ao menos secundário (Maruyama, 2005, p. 75).

desenvolvimento humano. Direcionados apenas pelo prazer, os homens desenvolvem suas faculdades, inclusive as que se referem a julgamentos morais a partir da sensibilidade física. A relação entre sensualismo e moral encontra-se então: no método, pelo auxílio da experiência para constatações sobre a sociedade; na materialidade, pela relação entre necessidade e acaso, onde a sensibilidade física nos coloca em interação com o mundo tornando a adequação do ambiente, logo, da sociedade e da moralidade como decisivos para o desenvolvimento humano; e na fundamentação das faculdades humanas, que são embasadas no princípio de sensibilidade, responsável por gerar todos os nossos julgamentos, e nosso entendimento sobre a moralidade.

Até aqui vimos algumas considerações de Helvétius que demarcam a importância de pensarmos no ambiente social. A partir da sensibilidade física e do contato com objetos, temos a possibilidade de um desenvolvimento gradual capaz de formar a memória e o julgamento. Mas como ocorre o desenvolvimento do caráter e de noções relacionadas com a moralidade, a sociedade e a vida cotidiana do homem? Teriam elas uma estreita ligação com a sensibilidade ou precisariam de outro suporte? O mesmo ocorrerá em relação a nossa percepção sobre os prazeres que experimentamos, ou a ideia de felicidade que temos. Passando para o âmbito do desenvolvimento psicológico do sujeito em sociedade, veremos que o que se entende como a busca pelo prazer é a raiz do que entendemos por paixões, virtude e felicidade, que só podem se estruturar mediante um desenvolvimento gradual do entendimento sobre o prazer, necessidades e hábitos, afastando-as daquele primeiro princípio, mas sem abandoná-lo. Num dado desenvolvimento deste processo, surgirá um termo caro ao intento moral de Helvétius: o interesse, que nos rege a partir desta significação básica de busca do prazer, mas quando bem compreendido irá abarcar nossas paixões e nossa reflexão sobre as consequências das mesmas, direcionando-nos à felicidade.

Precisamos investigar como essa sensibilidade desenvolverá o homem no cenário social para avaliarmos sua permanência no âmbito moral. Trata-se de acompanharmos o desenvolvimento da sensibilidade para além do julgamento. Para isso, serão investigados os preceitos da formação do indivíduo em sociedade com os quais a educação e a legislação trabalham para o seu melhoramento. Seriam eles: o amor de si, a virtude, as paixões, o interesse e a felicidade. No próximo capítulo investigaremos a questão: como o princípio da sensibilidade física pode ser visto no desenvolvimento do indivíduo em relação a seu caráter, desejos e a sociedade?

Capítulo II: Dos efeitos: do indivíduo à sociedade

Como vimos, Helvétius procura filtrar o conhecimento a fim de obter apenas o verdadeiro, útil e universal, o que condiz com sua prática metodológica ligada ao empirismo e também com seus objetivos de cunho prático. O princípio de prazer é identificado como a raiz da qual partem todos os desdobramentos que serão definidos ou não pelas experiências variantes na vida do homem. Mesmo assim, precisamos notar a partir de agora como este princípio se mantém na formação do indivíduo e em sua conduta. Para isso, analisaremos como Helvétius identifica o princípio de prazer nas ações, ideias e nas paixões do indivíduo. Passaremos então a tratar destes desdobramentos que farão do indivíduo feliz ou infeliz, virtuoso ou vicioso, apaixonado por este ou aquele objeto.

O amor de si

O princípio de sensibilidade no que se refere à conduta humana, nos seus prazeres primário irá formar o amor de si. O primeiro dos termos caros a esta análise se encontra tematizado na Seção IV de *De l'Homme*: o amor de si em Helvétius é natural e, como vimos anteriormente, é ligado ao princípio de busca pelo prazer: “*O homem é sensível ao prazer e à dor física. Consequentemente, ele foge de um e procura outro, e é a esta procura constante que damos o nome de amor de si*”⁷¹. Ele é um sentimento imediato da sensibilidade física e é o único sentimento imediato, ponto importantíssimo para diferenciá-lo do orgulho, citado por opositores desta tese e das demais paixões que são por vezes consideradas naturais. Em *De l'Homme*, antes de se referir ao amor de si, Helvétius esforça-se para demonstrar com exemplos históricos como a tese de Pascal é verdadeira: o caráter de cada homem não passa de nosso primeiro hábito⁷². Com isso, o amor de si, caracterizado apenas como o sentimento base de servirmos a nossos prazeres, é diversamente modificado pelos hábitos adquiridos. Toda e qualquer inclinação particular que determinado homem tenha é fruto de seus primeiros hábitos, como disse Pascal. O amor de si, em continuidade com a tradição aqui colocada e talvez em contraposição com os contemporâneos de Helvétius, não pode ser identificado com inclinações específicas que ultrapassam a busca do prazer, como seria o caso da piedade, do instinto de perpetuação da espécie, ou da sobrevivência pela própria sobrevivência. Ao

⁷¹ De l'Homme, 1989. Fayard, Paris. pág. 337

⁷² De l'Homme, 1989. Fayard, Paris. pág. 323.

contrário, ele é o pano de fundo que justificará ações diversas. A relevância do amor de si se encontra em ser universal, permanente em todo e qualquer homem e ser o primeiro motivo de toda e qualquer ação, tenha ela qualquer fim imediato. Por exemplo, somos honestos, pois fomos instruídos por nossas experiências sobre os prazeres que a honestidade traz a nós mesmos. Isto ocorre igualmente com a inveja, avareza, amor ao próximo, lealdade, etc. Dessa forma, se fomos instruídos de forma contrária, ações contrárias podem ser embasadas pelo mesmo amor de si.

Por esta característica tão móvel do amor de si, vemos a formação moral tomar corpo. Helvétius coloca então outro passo na modificação do amor de si a paixões que indica a postura de Helvétius. O amor pelo poder seria para Helvétius o primeiro móvel que direciona o amor de si a este ou àquele objeto e é simplesmente entendido como o amor *pelo poder de tornar-se feliz*. Em um primeiro momento não possuíamos nada além da busca pelo prazer e, agora, esta busca é reconhecida pela busca pelo poder, “objeto único da busca dos homens”, já que o poder, reconhecido na força e na violência, nas riquezas, nas honras, na justiça ou na virtude, propicia o alcance da felicidade. Porém, se até agora o único uníssono nas teses de Helvétius é o império do prazer, mesmo que submisso aos desmandos de nossas experiências pelo acaso, e se o que se destaca no primeiro sentimento do homem é a sua maleabilidade, a gênese das paixões nos mostram os efeitos do princípio e as modificações no amor de si.

É preciso que voltemos novamente às origens do termo amor de si e à interpretação de Helvétius sobre ele. Como aponta Pierre Force (Force, 2009), Helvétius tem uma grande influência de La Rochefoucauld como um propagador do pensamento epicurista. La Rochefoucauld usa termos muito próximos aos de Helvétius, que foram resgatados, mas com uma nova formulação que trará à obra de Helvétius uma nova roupagem. Reinterpretando o amor próprio presente nas *Máximas*, Helvétius nos diz:

Tomou-se o amor próprio como orgulho e vaidade e imaginou-se em consequência, que M.de La Rochefoucauld colocou no vício a fonte de todas as virtudes. Era simples, contudo, simples de perceber que o amor próprio ou o amor de si não é outra coisa senão um sentimento gravado em nós pela natureza. (Helvétius, 1973, p. 34. Tradução nossa).

Helvétius demarca que, o amor de si não possui uma valoração perniciosa, nociva à convivência com os demais. Ele pretende retirar o peso negativo que o termo trazia consigo e assim, distanciar-se do paradoxo de que o vício (como era considerado o amor

de si) seria a fonte de todas as virtudes⁷³ Já para Helvétius, o amor de si é neutro moralmente. Não se trata de vícios naturais no homem que poderiam ser transformados em virtudes, mas sim em um amor de si sem valoração moral que poderia vir a trazer vícios ou virtudes⁷⁴.

Assim, o amor de si só pode ter como significado o impulso de buscar os prazeres e afastar-se das dores, mostrando sua total ligação com a sensibilidade física. Como então os homens se diferenciam? Quando, a partir da instrução pela experiência, ele começa a se modificar, formando as paixões. A partir delas o amor de si pode levar o homem ao vício ou à virtude.

As paixões

Vemos nas paixões um ponto marcante para o tema tratado aqui. São elas que serão, como veremos, mobilizadas para impulsionar os indivíduos ao melhoramento social. Como as ideias, as paixões constituem o espírito e são formadas a partir da sensibilidade física, mas, além disso, outro ponto é importante: *“As paixões são na moral o que o movimento é na física: cria, destrói, conserva, anima tudo; sem ele, só há morte. São elas também que vivificam o mundo moral”* (Helvétius, 1973, p. 262). É na força das paixões que podemos encontrar as inclinações e possibilidades do homem. A força das paixões seria proporcional à força de suas ações. O movimento do qual nos fala Helvétius é propriamente o que nos põe a agir e nos direciona segundo o que somos apaixonados⁷⁵. Ele acontece de forma dupla: a primeira já colocada, em direção às paixões, e a outra, contra a direção do tédio, que nada mais é que ausência de estímulo, considerado como uma dor. Então ainda lidamos com a dupla inclinação vinda da sensibilidade física que,

⁷³ Um representante desta noção de amor de si foi Bernard Mandeville. Em *A Fábula das abelhas* temos, assim como em Helvétius, os vícios e virtudes balanceados para a contenção da sociedade. Também em ambos temos uma modificação do amor de si que se faz constituinte dos costumes e do cenário social. Porém, há uma diferença crucial entre seus escritos: desde o início da obra de Mandeville, o amor próprio é definido de forma natural a ainda com uma prévia valoração moral. No prefácio de *A Fábula das Abelhas*, vemos que a colocação da motivação se caracteriza pelo inverso das noções ligadas à piedade, ingenuidade ou bondade. Para Mandeville, a felicidade daquele homem visceral, analisado apenas por suas entranhas – uma caracterização que parte de uma analogia com a fisiologia – parte de sua vilania e das mais odiosas qualidades⁷³. Assim, amor de si é parte fundamental do homem, possui previamente características que independem do contato com o prazer e deve ser utilizado – instrumentalizado e cultivado para que daí surja a virtude da colmeia, ou seja, da sociedade.

⁷⁴ “La Rochefoucauld and Mandeville are right, but there is no paradox here, no vice becoming virtue; amour-propre is na impulse that is universal, natural and morally neutral.” (Force, 2009, p. 107).

⁷⁵ Conforme o primeiro capítulo, a vivificação do mundo moral garante a saúde e manutenção da sociedade, o movimento deve ser mantido pelas paixões, e por isso elas devem ser incentivadas.

levando em consideração as paixões que são formadas dentro do cenário público e que levam os cidadãos a agirem por esta ou aquela paixão, vivifica o mundo moral, mas de forma mais complexa, por meio de paixões formadas em nosso espírito. “*O momento em que a paixão desperta mais fortemente em nós constitui aquilo que chamamos sentimento. Entende-se por paixão apenas uma continuidade de sentimentos da mesma espécie*” (Helvétius, 1973, p. 294). Dessa forma, enquanto o sentimento⁷⁶ é localizado e pontual, a paixão seria a reunião de sentimentos pelo mesmo objeto. O sentimento acontece imediatamente ao nos depararmos com uma sensação prazerosa e na recorrência deste sentimento nos apaixonamos por este tipo de sensação e, a partir disto, somos impulsionados a procurar o objeto que provoca esta paixão.

A impulsão ocorrerá a partir de dois tipos de paixões: as paixões naturais – da necessidade – e as paixões fictícias – criadas na sociedade. As paixões naturais são as que atendem apenas às nossas necessidades físicas imediatamente. Tais paixões são compartilhadas por todos os homens e a data de sua origem é a mesma da sensibilidade física (respeitadas todas as diferenças moldadas pelos hábitos, todos possuem tais paixões). Já as paixões fictícias são as que conhecemos como amor, ambição, ganância, etc. Elas têm como objetos de desejo artifícios, pessoas, coisas ou ações. Mesmo que essas paixões sejam construídas socialmente, na verdade, sua raiz é comum às paixões naturais: a busca do prazer e a fuga da dor. É o que vemos nessa passagem de *Do Espírito*:

Vou, portanto, seguindo a metamorfose das penas e dos prazeres, tais como a avareza, a ambição, o orgulho, a amizade, cujo objeto não parece fazer parte dos prazeres dos sentidos, é, no entanto, sempre a dor e o prazer físico que buscamos ou de que fugimos (Helvétius, 1973, p. 269).

Helvétius vê nas paixões ditas fictícias uma metamorfose de objeto. Ou seja, o homem passa a considerar o meio para saciar seus prazeres como próprio objeto de desejo, dessa forma, como um prazer fictício.

Vemos nesta divisão das paixões entre naturais e fictícias, a passagem clara entre o sensualismo e o âmbito social e moral. Primeiramente, possuímos as paixões naturais, que são compartilhadas por todos e, posteriormente, desenvolvemos as paixões fictícias formadas socialmente e que variam entre os homens. As paixões que serão desenvolvidas são dependentes da sociedade em que se vive e da instrução que se recebe. É o que fica

⁷⁶ Os sentimentos são divididos entre os que se referem a necessidades físicas – chamados sensações – e os que se referem às paixões construídas. Dessa forma, vemos que diferentemente de Rousseau e Diderot, a diferença real entre sensação e sentimento é apenas classificatória, mas ambas são consideradas sentimentos. Não há diferenciação entre elas a não ser no objeto a que se referem.

claro quando, no segundo capítulo de *Do Espírito*, Helvétius faz uma relação entre a forma de governo e a necessidade das artes. Os governos que reprimem determinados sentimentos ou paixões, que não os exaltam, fazem com que seus cidadãos busquem imagens de tais sentimentos pelas artes. *“Nos países em que os germes de certas paixões e sentimentos se acham abafados, o público só pode vir a conhecê-los nos quadros dos escritores célebres e sobretudo através dos poetas”*⁷⁷. Ou seja, a paixão é excitada por determinadas sensações com as quais temos contato. Caso estas sensações sejam reprimidas pela legislação, os homens só as conhecerão recorrendo à arte, que aparece como um ponto de escape onde o campo da experiência pode se estender, de certa forma.

Neste momento, precisamos reforçar a importância das paixões no que tange a essa passagem da sensibilidade física ao âmbito moral. Como vimos, as paixões movimentam o mundo moral porque são elas que impulsionam as ações do homem e as direcionam a objetos determinados. Dependendo das paixões que regem os homens de determinada sociedade, as ações que eles possam vir a cometer serão prejudiciais a esta sociedade ou favoráveis a ela. Aqui temos um ponto interessante que condiz com os objetivos práticos da filosofia de Helvétius: se são as paixões – tão ligadas ao sensualismo – que tornam as virtudes verdadeiramente fortes, vemos que não há contraposição entre a natureza humana – basicamente regida pela sensibilidade física – e a moralidade. Ao contrário, há continuidade entre elas: *“tratava-se de mostrar, mais precisamente, que as paixões e os prazeres não contradizem, por eles mesmos, o que podemos chamar de ‘bem’, ‘justiça’, ou ‘virtude’, pelo simples fato de que são as bases de todas as ações, inclusive das boas ações”* (Maruyama, 2005, p. 144). Este ponto mostra um dos objetivos do retorno ao princípio do homem. Se mostramos que o que move o homem é a busca pelo prazer, restituímos esta influência ao âmbito moral e reconhecemos a importância do âmbito passional para constituição da moralidade. O fim da moralidade não pode ser considerado em um plano metafísico, ou que desconsidere a vida dos homens. Por isso, seu objetivo será a felicidade. Mesmo assim, o que se entende por felicidade se somos movidos apenas pela busca do prazer? Como seremos capazes de adequar a felicidade dos indivíduos e a felicidade de toda a sociedade? Vejamos a concepção de Helvétius da felicidade.

⁷⁷ “*Nos países em que os germes de certas paixões e sentimentos se acham abafados, o público só pode vir a conhecê-los nos quadros dos escritores célebres, e sobretudo através dos poetas. (...) Concluirei fazendo notar que, uma vez que nosso governo e costumes não nos permitem entregar-nos a paixões tais como a ambição e a vingança, só podemos citar aqui, como pintores do sentimento, homens sensíveis à ternura paternal ou filial e, enfim, sensíveis ao amor, que por isso mesmo ocupa quase sozinho todo o teatro francês.*” Helvétius, 1973, p. 295

A noção de felicidade em Helvétius: a virtude bem compreendida

O tema da felicidade tem sua importância destacada desde a antiguidade. Não é possível, porém, que coloquemos todas as noções de felicidade já apresentadas em um mesmo conjunto, pois, além da denominação de felicidade e a ideia de que é ela que o homem busca, pouco as diferentes aparições do termo têm em comum. Aristóteles já havia enfatizado a ideia de que os homens são feitos para buscar a felicidade, o que foi lido e fortemente considerado pelo autor que abordamos aqui: Helvétius⁷⁸. Em *Le Vrai Sens Du Système de La Nature*, ele nos diz: “Ó vós, diz a Natureza, de acordo com o impulso que eu vos dou tendem à felicidade em cada momento de sua vida, não resistam à minha lei soberana. Exercitem sua felicidade, desfrutem sem medo, sejam felizes” (Helvétius, 1777, p. 142). O clamor para que os homens busquem a felicidade a cada momento de suas vidas parte da natureza. Ela impulsiona os homens a este projeto aparentemente incessante⁷⁹.

Tendo este pano de fundo em vista, voltemos a um ponto anterior no questionamento sobre a felicidade já no interior da obra de Helvétius. Seu primeiro trabalho como escritor não é o de um texto filosófico, mas sim de um poema inteiramente dedicado a ela, *A Felicidade*. O poema ressalta em que situação fica o homem às voltas desta destinação quase obrigatória – do homem em direção à felicidade – que se torna muito mais problemática do que feliz. Se desde a antiguidade se constata que é à felicidade que o homem caminha, não se torna um grande empecilho que não se conheça o caminho e o que estará no fim dele especificamente? Se a palavra felicidade é tomada sempre como um fim, mas é destituída de algum conteúdo além desse ou ao menos o conteúdo que a preenche é sempre tão variante, o homem se vê, como o personagem do poema *Le Bonheur* (Helvétius, 1777, p. 9), em um mar tempestuoso sem saber para onde nadar:

Mergulhado em tédio, o homem, dizia eu um dia

⁷⁸ Também podemos destacar a importância de um resgate do Epicurismo que aparece em algumas obras do Século XVII, como nas de Pierre Gassendi, e também na influência de Lucrécio (Helvétius, 1777, canto v).

⁷⁹ A ideia de natureza, abordada de forma tão plural no século XVIII visa aqui enfatizar que este direcionamento à felicidade surge da busca pelo prazer físico em primeira instância. Ela também pode apontar para investigações de cunho estético, na imitação e na representação da natureza de diferentes formas (Starobinski, 1994, p. 13 e 47), e também para toda a pluralidade vinda da ideia de natureza a partir da geografia, física, fisiologia, além da ligação entre o discurso sobre a natureza e a moralidade. A obra emblemática para a investigação sobre a natureza é de Jean Ehrard: *L’Idée de nature en France à l’aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970.

*Está condenado ao mal sem retorno?
 Que ventos impetuosos, ó, poderosa Sabedoria!
 A ilha da felicidade me afasta [evita] sem cessar?
 Que armadilhas me ameaçam ao proteger suas margens!
 Como todos os mortais, estou longe de suas costas,
 Pelas correntes diversas das opiniões loucas,
 [Que] São, no meio dos mares, navios sem bússolas.
 Vem me servir de guia, Que posso eu sem ti!?
 Eu busco a felicidade, que está longe de mim.
 Tendo em mão apenas um fiapo de uma falsa esperança,
 Eu erro nos caminhos de um imenso labirinto.
 É nos prazeres, nos bens ou nas honras
 Que o homem deve perseguir e encontrar a Felicidade?
 Sabedoria, cabe a ti resolver minhas dúvidas (Helvétius. 1777
 Chant I. tradução nossa.).*

Tendo em vista esta passagem, vemos como acontece a problematização em torno da felicidade. Uma ilha pela qual todas as minhas tentativas são frustradas, é uma grande dificuldade para os homens encontrar a felicidade, mesmo que a busca seja incessante e que não seja propriamente uma escolha, já que estamos mergulhados em um mar de tédio. Tomemos então esta passagem e destaquemos ao menos três pontos: o homem errante ao buscar a ilha da felicidade não sabe que rumo tomar para encontrá-la, e neste mesmo mar existem correntes formadas das mais diversas opiniões (sem razão) que conduzem sem querer os navios despreparados sem bússolas. Ou seja, ele não avista nenhum guia certo para que se encontre a ilha e existem diversas teorias que levam os homens a buscá-la de diferentes formas. Ele questiona, primeiramente, a sabedoria e pede que ela lhe sirva como guia. A pergunta é bem clara: devemos procurar a felicidade por qual dos caminhos: o dos prazeres, o da riqueza ou o das honras? Há também um detalhe importante: o mar que obriga o navegante a buscar a ilha da felicidade como porto seguro é composto de tédio.

É interessante notar que, mesmo com a suposição de que todo homem busque a felicidade, há ali uma justificativa para esta busca: aparentemente, o homem caminha em direção à felicidade para livrar-se do tédio – reconhecido como um grande mal. Mesmo com esta constatação de que é o tédio que o homem procura evitar, e sempre sem deixar à vista que o tédio é a ausência de sensação, o que já pode indicar um caminho – como veremos mais adiante –, a pergunta persiste: devo seguir os prazeres ou as virtudes honrosas para encontrar a felicidade? É à sabedoria que devemos perguntar.

O que então a sabedoria poderia lhe dizer? Devemos lembrar que a sabedoria que Helvétius enaltece remete à ideia de uma natureza dotada de uma ordenação própria, e não de uma sabedoria humana. Isto, pois como um autor sensualista, Helvétius entendia

que o princípio capaz de fazer com que o homem pense é a própria sensibilidade física, o que nos leva a uma anterioridade do contato do homem com o prazer ou o desprazer para que assim ele possa desenvolver suas faculdades, paixões e ações.⁸⁰ Talvez, pudéssemos esperar que o autor pendesse aos prazeres da carne para o deleite da alma. Talvez, a fruição máxima que os luxos abrigam pudesse aproximar o homem da ilha que tanto procura. Mas não é o que vemos quando a própria sabedoria que consola, com aparência simples e leve, parece rir dos prazeres de uma corte. Se a via do prazer sensível fosse simples, por que ele questionaria a sabedoria e por que a questionaria sobre as honras? Há uma enorme possibilidade de variação entre prazer e dor, entre prazeres e entre dores, e o questionamento colocado no poema mostra que é preciso entender tal complexidade.

A sabedoria o leva aos lugares onde os homens tem buscado a felicidade dia após dia. O primeiro deles é o mais encantador, doce e prazeroso de todos os bosques. Rodeado de coroas de flores, de belas moças com bocas suaves entreabertas, a beleza da fruição tão almejada pela Aristocracia da época seria o caminho da felicidade? Este bosque é para muitos a morada da felicidade, e contém todos os possíveis prazeres da fruição sensível, o amor dos amantes, a beleza delicada, um louvor à natureza por sua harmonia e toda a variedade de prazeres que nos proporciona aos olhos, toque e ao paladar. Passamos neste vale em que se passa de um prazer ao outro e a felicidade, conquistada apenas de forma rápida, parece nos escapar entre os dedos e deixar-nos uma impressão de impossibilidade de saciedade.

Logo o cenário límpido e claro é tomado de escuras nuvens e a mais densa das sombras se instala, levando mesmo os prazeres fugidios para lugares inalcançáveis. É o tédio, que se instala impreterivelmente com o desgaste de cada fruição levada a cabo. O terreno do tédio descrito por Helvétius retorna e é mais abominável do que podemos imaginar. O tédio é reconhecido como um mal por si mesmo, pois coloca os homens em um estado apático de inatividade, e sem qualquer atividade o homem só pode se encontrar mal, pois se encontra sem nenhum estímulo, sem nenhum prazer de nenhum grau, é nele que vislumbramos a morte. Esta gravidade decorre da concepção de que a natureza nos coloca em constante movimento e em constante busca do prazer. Além disso, esta constatação do tédio como um mal nos mostra que o homem é inativo em um primeiro

⁸⁰ Este ponto é prioritário na obra de Helvétius, mas em relação à felicidade o colocaremos apenas de forma pontual. O princípio de sensibilidade física é reconhecido como o que anima o homem e o que promove – a partir da recepção de estímulos – a possibilidade de memória, julgamento, etc. Nosso interesse ao mencionar este princípio é o de enfatizar que ele coloca o homem em movimento, e também que é ele a base da moral proposta por Helvétius. (Helvétius, 1989, seção II)

momento, quando se encontra no mar, e é empurrado para a atividade em busca da felicidade. Nesse sentido, o tédio torna-se ele próprio um desprazer por contrariar esta condição. O cenário da fruição não pode trazer a verdadeira felicidade, pois são muito maiores os males que encontramos no intervalo entre uma rápida fruição e outra, que se desgastam e perdem a capacidade de dar-nos prazer, e nos empurram para um abismo escuro de tédio.⁸¹ Então o simples prazer dos sentidos não é então o caminho mais prazeroso nem ao menos o mais seguro para a felicidade, por conta deste descompasso, que ele traz consigo, em relação a uma fruição máxima em um instante, seguida de um imenso desolamento pela constatação do caráter fugaz destes prazeres.⁸²

Em seguida, o homem procura na riqueza a possibilidade de encontrar a felicidade. Porém, de antemão a sabedoria alerta: ele conseguirá apenas um *fantasma da felicidade*, e não a felicidade mesma. Quando se busca adquirir riquezas, a ambição logo aparece. Ela é um monstro de olhos desvairados, consumido pela dor e escoltado pelos crimes. Ele teme, mas possui um fiapo de esperança, por isso, busca incessantemente mais do que lhe é necessário. Essa ambição, segundo Helvétius, leva às disputas desvairadas, às guerras para se possuir o que não se tem, e também leva o homem a cometer novos e diversos crimes, para garantia de sua fortuna. Não é à felicidade que ele caminha, mas sim ao ódio cego e à morte. A sabedoria mostra o motivo pelo qual os homens buscam nas ambições, nas conquistas que não discriminam vícios de virtudes e derramam sangue com furor e glória no olhar: os ambiciosos sem escrúpulos são honrados ao oprimir a humanidade. As mais diversas honrarias que não deixam de trazer prazeres são entregues não aos virtuosos, mas aos ambiciosos. Então, conclui o homem em busca da felicidade, as honrarias da ambição nos dão menos prazeres ainda que os da volúpia dos sentidos, que ao menos rapidamente nos entretêm e cessam algumas necessidades. Mas nenhum deles é o caminho ideal para a felicidade. Até aqui, as fontes de prazer imediato não parecem nos

⁸¹ Esta temática é muito frutífera em relação à estética da época. Aqui, ela visa à validação de um terreno da felicidade e questiona na *era da sensibilidade* a fruição por ela mesma, o que critica todo o comportamento da corte francesa e todos os aparatos estéticos que servem apenas ao deleite rápido. A noção de prazer que Helvétius enfatiza não exalta a fruição máxima, trazendo complexidade sobre o prazer como pilar da moralidade, como veremos adiante.

⁸² O tédio traz muitas investigações interessantes neste período em que a sensibilidade é tão investigada e também utilizada. *A Invenção da Liberdade*, de Jean Starobinski nos mostra este cenário a ponto de nos sentirmos lá: “A festa realiza essa ‘continuidade rápida de prazeres’ (*La Morlière, Angola*) pela multiplicação das pessoas e dos acasos. Tão rápido em esgotar-se, em cansar-se, o desejo quer experimentar outros instantes em outros objetos, e os encontra; quer repetir-se diversificando-se, e se diversifica; pois a festa procura oferecer um máximo de variedade, um perpétuo triunfo, um simulacro do inesgotável (tendo no fundo a premonição do esgotamento e do tédio)” (Starobinski, 1994, p. 100). Este tédio encoberto por uma cortina mantém à espreita o terror da solidão, da desilusão e dos males do tempo.

aproximar da felicidade. Quando tornam-se hábitos colocam o homem mais perigosamente próximo da morte pela inatividade. Pois então esta noção de hábito deve ser aprimorada para que não permaneça ligada apenas ao prazer imediato e para que preencha as lacunas que davam lugar ao tédio ou ao ódio. Mais à frente, no canto II, Helvétius reforça que a riqueza não é felicidade e, desorientada, não pode trazê-la, tornando os homens mais suscetíveis aos perigos do luxo.

Por isso, é necessário um *aprimoramento dos hábitos* para que não se perca nos prazeres de fruição. A noção de hábito aqui é de extrema importância, pois o hábito pode trazer prazeres aos homens e é na escolha de como se ocupa o tempo que se encontra a felicidade: “*Com efeito, se a vida é apenas uma composição de uma infinidade de instantes diversos, todos os homens seriam igualmente felizes, se todos pudessem preencher estes instantes de uma maneira igualmente agradável*” (Helvétius, 1989, p. 660. Tradução nossa). Se a vida é entendida como uma sucessão de diversos momentos, é necessário que administremos estes diversos momentos adequadamente e também o intervalo entre eles, para nos mantermos em busca da felicidade. Este aprimoramento dos hábitos abre passagem aos *estudos, às artes e ao trabalho*. É importante ressaltarmos que este caminho não recusa os prazeres sensíveis. Eles são entendidos como *aprimoramento* destes primeiros prazeres que são, para o sensualista, os motores que movem o mundo. É com eles que o homem aprimora seus hábitos sem sucumbir ao tédio, pois eles nos trazem prazeres mais sutis e de providência. O estudo pode, pela aquisição de conhecimento, colocar o homem em um ponto mais seguro e confiante pela obtenção da verdade. O trabalho possibilita a satisfação de necessidades e obtenção de outros prazeres com seu próprio esforço. As artes refinam os sentidos em um prazer mais intenso e duradouro. Se reconhecidas como caminho para a felicidade, estas atividades contribuem para o progresso pelas ciências, para a fruição maior de outros pelas artes, e para o sustento das necessidades e desenvolvimento da nação pelo trabalho, sem gerar ódio, frustração ou ferir os demais.

O caminho das ciências, das artes e do trabalho traz consigo alguns pontos que parecem ultrapassar a felicidade individual. Ele é preferível por ocupar os instantes com prazeres instantâneos e também com prazeres de providência; ele é capaz de aprimorar o indivíduo, que ganhará sua forma de sustento, o poder sobre seu próprio conhecimento e sua expressão. Além disso, este caminho não agride nem os indivíduos nem a nação, pois tais ocupações não trazem felicidade apenas para o indivíduo, mas podem ser compartilhadas auxiliando o desenvolvimento da própria nação. Agora, o personagem

pode atingir a felicidade individual e questionar-se sobre a felicidade pública. Parece que não são caminhos diferentes, paralelos ou transversais, mas formariam um mesmo caminho contínuo, da felicidade individual à felicidade pública. Mesmo assim, Helvétius reconhece que existem muitos impasses para que se reconheça esta verdade. Por quê? Pois prefere honrar os ambiciosos sedentos de poder e fortuna ao invés de louvar o virtuoso – o que deseja a felicidade geral e a sua própria felicidade. No *Le Vrai Sens Du Système de La Nature* (1777), a fonte do mal é o erro dos homens sobre o que constitui a felicidade. São os enganos que remetem à felicidade pós-morte e defendem que os prazeres dignos não são conquistados nesse terreno, e só são conquistados com muita modéstia, fervor e recolhimento: são os pais dos vícios entre os homens. Se, destituídos de preconceitos, parassem de perseguir os que saciam suas necessidades e desejos e de louvar os que possuem sangue e poder nas mãos, a felicidade seria acessível a todos os homens e, conseqüentemente, a felicidade pública seria atingida. Além disso, o poder que se concentra na mão de poucos faz com que o interesse individual destes se sobressaia em relação ao interesse público.

É preciso religar os prazeres à virtude, orientando os homens à felicidade. Isto ocorre não de forma abrupta. Em *De l'Homme* (1989), várias vezes é ressaltada a ideia de que a mudança deve ser feita insensivelmente e vagarosamente. Além disso, para ele, não se trata de torcer os prazeres dos homens, mas sim de fazê-los ver que se o todo é feliz, se é mais feliz individualmente. Conseqüentemente, somos forçados a julgar as ações dos homens pelos efeitos que elas têm sobre os outros: a generosidade, os talentos, a virtude, etc. Primeiramente e naturalmente, o homem apenas segue sua própria felicidade. Ele percebe que para ser feliz necessita da aprovação dos semelhantes, e em uma nação bem orientada isso só ocorreria com um homem virtuoso. O homem razoável sente que é de seu interesse ser virtuoso. A virtude é apenas a arte de fazer feliz a si mesmo com a felicidade dos outros. Ou seja: o verdadeiro fundamento de toda a moralidade. O mérito e a virtude são baseados na natureza humana, as suas necessidades. Com o reconhecimento desta raiz atrelada à possibilidade de desenvolvimento dos homens, seríamos capazes de conceber que a virtude, o agir para o bem de todos não me impediria de saciar minhas necessidades, mas elas estariam reconhecidas e garantidas nesta postura virtuosa

Podemos identificar que, para Helvétius, para que se atinja o progresso deveríamos nos utilizar da tendência do homem para seu aprimoramento e para o aprimoramento de sua sociedade. Mesmo assim, seriam necessários artifícios para que o interesse individual fosse ligado ao público. Para orientar a nação, a figura do legislador deve fazer com que

este caminho natural seja reconhecido por todos. Ele deve ser sensível o bastante para considerar a felicidade pública apenas pela felicidade individual do maior número. Quais são as consequências práticas disto? Considerando a relevância que se dá à forma como se ocupam os momentos, considerando a vida como uma sucessão destes, deve-se ocupá-los com as possibilidades de prazeres diferentes, já não apenas os físicos – os das necessidades como alimentar-se, deitar-se, etc. –, mas os de providência – como o trabalho.

Existem dois passos nesta investigação sobre a felicidade: o reestabelecimento da natureza humana que leva ao prazer como guia da moralidade; e o aprimoramento do que se entende como prazer pelo aperfeiçoamento do homem, que o maximiza em ações direcionadas ao bem público. Isto permite a ligação entre a felicidade no âmbito privado e no âmbito público. O aprimoramento do homem se reflete no progresso da nação que será composta de homens mais desenvolvidos, que têm habilidade para o crescimento e que são, sobretudo, felizes. A honra e o reconhecimento desta verdadeira virtude reflete nos cidadãos o desejo de assim o ser, fazendo com que, segundo Helvétius, seja possível procurar sua própria felicidade sem ser virtuoso.

Se não forem as grandes posses e o grande poder que os homens almejam e se não forem por elas que receberão as honras e o título de virtuosos, ou seja, se for restaurada a lei da natureza que só encaminha os homens à verdadeira felicidade, os efeitos serão tremendos: serão igualitárias as possibilidades de saciar as necessidades, de se instruir e também serão igualitárias as horas dedicadas ao trabalho para seu sustento. Não haverá os males do tédio dos que tudo possuem, nem os males do esforço desgastante do trabalho exaustivo⁸³.

São grandes os efeitos da noção de felicidade para a moral colocados aqui: trata-se de louvar a felicidade como obtenção de prazeres para tornar a moral realizável e acessível a todos. Trata-se de aproximar os prazeres da virtude para que louvemos apenas o que torna os homens felizes em geral, e não o que pode torná-los viciosos. A felicidade nos dá um vislumbre não abrupto entre indivíduo e nação. Ela aparece no horizonte das

⁸³ Segundo Jules Delvaille, em *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, de 1910, para Helvétius, há a necessidade de igual ocupação entre os homens para a felicidade geral, pois o opulento que não se ocupa de conseguir seus bens é infeliz pelo tédio e o trabalhador que muito se esforça por pouco é infeliz pelo trabalho demasiado. Ele ainda comenta a simpatia de Helvétius por pequenos Estados não opulentos, pois neles se encontrava mais sabedoria em uma administração de um Estado que aspira à felicidade. Por isso, ao pensarmos em uma nação, é feliz aquela que tem seus habitantes com um emprego do tempo que não os deixe à mercê do tédio e nem exaustos pelo trabalho (Delvaille, 1910).

ideias ligadas ao progresso⁸⁴. A felicidade de todos é reconhecida como o próprio progresso da nação, pois esta nação só pode ser entendida como um conjunto de indivíduos, e é à vontade destes que o avanço da nação deve se reportar. Se a felicidade é atingida quando conseguimos ocupar-nos agradavelmente, o maior interesse do Estado é o de que seus cidadãos sejam capazes de fazê-lo. A felicidade possui então como grande efeito na moral de Helvétius uma *organização social*, dos ambientes e dos hábitos dos moradores de determinada nação que possibilite que a maioria das pessoas ocupe seu tempo de forma agradável.

A busca pela felicidade é uma lei universal. O prazer e a dor sensíveis são apenas o primeiro aparecimento dela, que são aprimorados, mas nunca deixados de lado, nem mesmo nas constituições de legislações. É pela mesma via pela qual procuram saciar suas necessidades que os homens devem procurar a felicidade. Não há contradição entre prazeres, virtude e verdadeira felicidade. Com a ligação da felicidade com as necessidades, o sensualismo não nos leva à fruição extrema e nos dá outro panorama para entendermos prazer e dor. A felicidade que cabe à humanidade é a verdadeira quando se percebe como se podem obter mais prazeres ao desejar o bem geral, atingindo assim a virtude e o verdadeiro caminho para a felicidade.

Há então um grande acréscimo que a noção de felicidade traz para a caracterização do âmbito social, proposto por Helvétius, com uma moral embasada na natureza humana. A noção de felicidade tem um papel extremamente importante que não se concentra no âmbito individual e pretende pertencer a todo e qualquer campo, no sentido de que é fim não individual, mas deve ser tido como fim geral, moral, político, educacional (de instrução), legislativo e, em certo sentido, deve ser tomado como um fim universal. Então, chegamos à resposta sobre onde podemos encontrar a felicidade, que pretende unir a busca dos prazeres sensíveis a uma preocupação com a felicidade do outro, e consequentemente com a da nação: felicidade pretendida deve procurar o caminho que agrega o prazer sensível, o prazer do estudo e o prazer da ocupação em uma regulação, para que a felicidade seja alcançável para todos. E tal é a conclusão do personagem do

⁸⁴ Helvétius é: “(...) *un partisan du progrès. Il l'est en effet ; et nous trouverons, dans ses divers ouvrages', une théorie du progrès, si l'on considère le passé de l'humanité, et aussi un ensemble de considérations relatives à la possibilité d'assurer le bonheur des hommes et de réaliser un meilleur état social*” (Delvaille, 1910, p. 637). Enfatizamos aqui a noção de progresso ligada a adequação da moralidade à natureza humana de forma que os homens possam desenvolver-se e compreender de que forma podem tornar-se felizes. O progresso para a sociedade é obter a capacidade de que todos os indivíduos ali presentes sejam felizes e tenham uma vida confortável.

poema que se encontrava em meio ao mar de tédio:

*Companheira de virtudes, nobre verdade,
Instruído por suas lições, guiado por sua luz,
O homem aprende de ti que é o prazer mesmo.
A alma do universo, o dom de um Deus supremo,
Que será encontrada, longe dos ciúmes mortais,
Sua felicidade pessoal na felicidade todos.*
(Helvétius. 1777 ,canto VI, tradução nossa.)

A felicidade “bem compreendida” só se encontra plenamente na verdade, de que o maior prazer não é o de instantes carnavais, mas na ligação de sua felicidade à de todos. O maior prazer não se encontra na fruição máxima seguida dos momentos de tédio, mas sim no equilíbrio de prazeres que quando manejados com a reflexão tornam-se capazes de trazer novos prazeres de diferentes intensidades.

Notemos que tal verdade é companheira das virtudes. Virtudes que têm sido compreendidas sem significação específica, ou têm sido banidas dos discursos sobre a moral. Já que indicamos aqui o início da ligação entre a felicidade do indivíduo e a felicidade geral, um tema aparenta ser interessante para que continuemos. Helvétius defende o uso do termo virtude a seu modo e dá a ele uma nova significação. Uso o termo defesa, pois o autor começa a tratar da virtude através de uma contraposição em relação ao modo que Montaigne a entende.

A virtude

As menções à virtude na obra são vastas e também foram motivo de críticas. Os leitores de Helvétius acabavam por colocá-lo como um relativista, pela grande variabilidade que as ações virtuosas tinham em suas obras. Enraizadas nas paixões, as virtudes também possuem uma grande capacidade de mutação, não em relação ao indivíduo, mas em relação às sociedades. Nesse sentido, como encontrar uma definição de virtude? A concepção de Helvétius fica clara com seu comentário sobre a filosofia de Montaigne⁸⁵.

⁸⁵ Ao lermos os *Ensaio*s de Montaigne vemos vários momentos que remetem ao conceito de virtude, porém, não temos esclarecimentos em relação ao que definiria a virtude, o que é condizente com grande parte da obra. O autor dá grande valor às circunstâncias de cada ato, pensando no caráter fortuito dos acontecimentos que levariam os homens a diferentes direções. Só se poderia julgar os homens como virtuosos mediante a constância nos atos, o que também é colocado em outros ensaios, porém, a natureza humana é de inconstância, o que dificulta tanto o julgamento, que Montaigne deseja que um número menor de pessoas se ocupassem com isto. Enfim, as aparições do tema virtude e tema relacionados a ela aparentam diagnosticar uma variabilidade sem resolução. Coloquemos dois exemplos colocados por Montaigne que indicam a enorme dificuldade de se definir a virtude (Montaigne, 1973, p. 14). Por fim, além de todas as referências a diferentes ensaios que apontam igualmente para as diferenças entre os hábitos, ações e a forças das ideias nos homens, temos também a constatação da enorme dificuldade de agrupar as ações dos

Helvétius, como muito outros, procurou fazer referência à obra do autor de maneira precisa, mas sobre um tema muito caro a ele. Helvétius começa a descrição de seu conceito de virtude tendo em vista dois pontos e, em relação a eles, coloca-se como em posição intermediária:

Os primeiros trazem, como prova de suas opiniões, os sonhos engenhosos, mas ininteligíveis, do platonismo. (...). Os outros, e entre eles Montaigne, com armas de força maior do que raciocínios, isto é com fatos, (...) concluem que a ideia da virtude é puramente arbitrária. (Helvétius, 1973, discurso II, cap. XIII)

O primeiro deles é o dos idealistas que concebem a virtude como ligada a um bem supremo e o segundo é o dos relativistas. Citando Montaigne como principal, ele o nomeia como um dos *relativistas*, e a posição deles sobre a virtude seria a de que não existiria a possibilidade de qualquer conceituação da virtude, pela enorme variabilidade dos costumes, histórica e geograficamente. Já Helvétius se posiciona no meio termo, pois, para ele, a virtude só pode ter uma branda definição: *o desejo da vontade geral*.⁸⁶ Tal definição seria aplicável a toda variabilidade apontada por Montaigne e estaria ligada a cada povo e a cada época, sem remeter a um bem supremo, mas sem deixar de ser universal.

A crítica de Helvétius

A leitura da virtude em Montaigne aqui descrita parece ser também a leitura que Helvétius fez. No capítulo 13, o que é ressaltado por Natalia Maruyama, Helvétius coloca-se especificamente entre dois extremos no que se trata da virtude, e um deles é exemplificado pela própria figura de Montaigne. Montaigne estaria, para Helvétius, entre os autores relativistas, pois teria julgado ser impossível definir a virtude devido à variabilidade de costumes que vemos. Do outro lado, estariam os que usaram de argumentos puramente racionais para colocar a virtude em um terreno inatingível e absoluto, que permanece intocável no decorrer dos séculos. Para Helvétius, Montaigne teria armas mais fortes, os fatos. Calçado na história, Montaigne teria designado aos caprichos as decisões sobre o que é virtuoso ou o que é vicioso. Contrário a ambos, Helvétius coloca-se entre eles:

homens, o que impossibilitaria qualquer tipo de conceituação do que pertence aos hábitos e costumes (Montaigne, Ano, p. 163). Podemos considerar que estes trechos são visto por Helvétius como *relativistas*. Não se trata aqui de definir a virtude para Montaigne, mas sim de chamar a atenção para uma possível leitura deste autor por Helvétius.

⁸⁶ Helvétius, Do Espírito, capítulo 13.

Se tivessem querido formar da virtude uma ideia puramente abstrata e independente da prática, teriam reconhecido que, por esse termo virtude, apenas se pode entender o desejo da felicidade geral; que, por conseguinte, o bem público é o objeto da virtude e as ações que ela ordena são os meios de que se serve para efetivar esse objeto; que assim, a ideia de virtude não é de modo algum arbitrária; que, nos séculos e países diversos, todos os homens, pelo menos aqueles que vivem em sociedade deveram formar a mesma ideia e que, enfim, se os povos a representam sob formas diferentes, é que tomam como a própria virtude os diversos meios de que ela se serve para efetivar o seu objeto(Helvétius, 1973, discurso II, cap. XIII).

A crítica que Helvétius faz de Montaigne é de uma rala leitura histórica que não teria analisado com minúcia a grande variabilidade de costumes e teria delegado ao que é contingente e temporal as definições sobre virtude. Ao contrário, os ditos racionalistas são criticados por abandonarem a história e entregaram a virtude ao que é absoluto e imutável. Poderíamos, ao fazer um paralelo com os ensinamentos da escola pirrônica seguidos por Montaigne, nos remeter a estes dois posicionamentos extremos como sendo um, o de Montaigne, calcado no âmbito de ação, enquanto o outro, o dos racionalistas, calcado no âmbito teórico. Ora, a crítica feita por Helvétius pode ser colocada como a mesma para ambos: ambos restringem a virtude a um campo sem conectá-los. Pelo contrário, Helvétius, mesmo reconhecendo a força dos argumentos de Montaigne, afirma que ao menos uma singela ponte entre o teórico e o prático pode ser encontrada. Esta ponte seria calcada no interesse geral. É apenas ele que define a virtude e nos permite encontrar, mesmo na variabilidade dos costumes, algo que seja unísono entre eles. O que queremos ressaltar a partir deste ponto é que, a crítica em relação à virtude feita por Helvétius demonstra um questionamento de um âmbito mais básico, que resalta diferenças fundamentais entre este e Montaigne. Ao ver a possibilidade de uma ínfima junção entre o âmbito teórico e o âmbito prático, Helvétius se opõe a um traço da obra de Montaigne que é herdado do ceticismo pirrônico. Porém, devemos ressaltar que tal ponto não é de início contrário ao princípio de dúvida dos cétricos, pois se voltarmos às origens deste posicionamento na obra de Helvétius, fica demarcado que a ponte que liga o teórico e o prático é minimalista, por um grande motivo: não podemos conhecer tudo. Vejamos como isto ocorre.

Disto vem, primeiramente, a exigência de uma leitura do termo virtude que seja consciente das dúvidas que não podem ser superadas senão ao nos entregarmos a um ideal de virtude que implicaria em regras positivas a serem aplicadas a todos os homens, histórica e geograficamente; consciente ainda da enorme variabilidade dos costumes, mas que propõe a ligação entre toda e qualquer ideia de virtude por um princípio metafísico

mínimo – que possuímos pelo conhecimento de como surgem as ideias, prioritariamente capaz de transpassar toda essa variabilidade. Considerando isso, a dúvida⁸⁷ propicia, em Helvétius, um distanciamento de um idealismo considerado ilusório para a obtenção de conhecimento possível em tal situação, baseada em conquistas mínimas para fundamentar a vida prática, obtidas por meios de um método que reconheça as limitações humanas.

Helvétius admite os argumentos de Montaigne e não discorda de nenhum deles. Sua crítica se dá no sentido de dar um passo além e buscar dentro da própria constatação de inconstância e variabilidade de costumes e temperamentos um mínimo que possa pautar os atos humanos. Enquanto, para Helvétius, Montaigne pretendia desvelar as inconstâncias que se apresentam desde a natureza humana até o cotidiano de cada um dos homens de todos os lugares e concluía daí a impossibilidade de asserção, de definição, ou de qualquer fixidez em relação à virtude, Helvétius utiliza e compreende este desvelamento como primeiro passo para que se entregue mais profundamente à busca de modo a encontrar um mínimo comum entre todos os homens.

Helvétius compreende as críticas de Montaigne aos que buscam a virtude em um cenário teórico e estático e, além disso, compartilha destas críticas. Mas pretende, partindo delas, mostrar que elas não nos levam a um beco sem saída no que se refere à virtude, pois acreditava na possibilidade de uma ciência positiva dentro dos limites humanos. E é exatamente como uma ciência positiva que Helvétius pretendia tratar da moralidade. Ora, se pensamos no empirismo radical que Helvétius herda de Condillac (com o extremo sensualismo) podemos ver que a constatação de que nossas ideias são condizentes com nossas experiências (e ainda mais profundamente limitadas, de nossa sensibilidade), estamos colocando os possíveis conhecimentos do homem em um plano não mais metafísico, que condiz com o plano da doutrina ou o plano teórico, mas sim no âmbito prático. Este viés reconhece a possibilidade de um conhecimento mínimo a ser atingido pelos canais que condizem com a natureza humana, a própria experiência sensível. Diferentemente de Montaigne, a constatação da variabilidade e inconstância nos homens não demonstra um ponto final nem constata a irresolução simplesmente. Ela serve de degrau para que se possa atingir o progresso, de forma que os homens estejam

⁸⁷ As considerações de Helvétius sobre o papel importante da dúvida foram mencionadas no primeiro capítulo. O método de Helvétius considera a dúvida importante para o desenvolvimento do questionamento, e seguidamente, a análise dos fatos pode auxiliar o desenvolvimento de um conhecimento de forte probabilidade.

conscientes da verdade. Podemos dizer então, que o pedido de Montaigne para que se constataste (que se tomasse como verdade) que não falamos das coisas em si quando tratamos do bem ou do mal (e o mesmo vale para virtude), mas sim das ideias que temos delas, foi atendido por autores como Locke e Helvétius, mas ao contrário do que poderia imaginar Montaigne, eles utilizaram esta constatação para aprofundar suas buscas e alcançar uma mínima ligação entre os campos teórico e prático. Vejamos como a virtude é definida por Helvétius e como ele pretende responder os problemas que podem surgir desta definição.

A virtude em Helvétius

Mas se há então uma definição mínima e clara de virtude para Helvétius, como ele pôde alcançá-la? Quais são suas bases e as possíveis consequências dessa definição voltada para a vontade geral? Como não há sentimento inato ou regras de condutas impostas, a construção do espírito do homem acontece de forma empírica, mas considerando o princípio do interesse. Quando Helvétius parte para as considerações do espírito em relação à sociedade, ele constata que devido a toda ação estar embasada no interesse, é por ele que também devemos julgar um grande espírito. Porém, não só pelo interesse voltado para si, mas para as consequências práticas para o interesse de todos. Dessa forma, o que se julga não são as intenções de um homem, mas suas ações. Helvétius trata então do conceito de probidade, que seria a virtude aplicada à prática. Dessa forma, “*de dois homens, o mais honesto em suas ações é, muitas vezes o menos apaixonado pela virtude*” (Helvétius, 1973, 204). O homem virtuoso é assim considerado por suas ações úteis ou inúteis aos seus interesses unidos com o interesse geral.

Como, então, será definida a virtude? Helvétius negará um ideal de virtude, já que não há no homem ideias inatas, nem tampouco a virtude pertence ao âmbito da metafísica. Se o que mede a ação como virtuosa ou não é a utilidade da mesma, ela só pode se reportar ao mundo material. Mas devemos lembrar o quão variável pode ser a utilidade para cada nação, e para cada homem e em cada ocasião. Desse ponto de vista parece ainda arbitrário definirmos a virtude. Porém, Helvétius também nega esta maneira de pensar.

Em *De l'Homme*, Helvétius atribui a imensa diferença de sentido de “virtude” à significação incerta da palavra. Ele mostra como as diferentes significações de virtude só dizem respeito à virtude em particular, e sua verdadeira significação deve ultrapassar os séculos e os limites entre os países. A virtude é como o oriente: muda de local

dependendo do ponto de vista. Depois de enumerar exemplos contraditórios de noções de virtude em diferentes séculos e países, Helvétius toma o exemplo de distintas educações (no caso, uma religiosa e outra patriótica) que resultam em diferentes noções de virtude. Isto porque a verdadeira significação que é universal está sendo substituída pela virtude em particular. Obviamente, Helvétius tende à educação patriótica como sendo mais próxima da virtude do que a religiosa, pois esta ideia de virtude beneficia maior número de pessoas incluindo a pessoa tomada como virtuosa. Esta tendência é justificada pelo conceito que foi cunhado em sua primeira obra filosófica.

Sua definição de virtude será anterior a qualquer norma de conduta, mas também não as excluirá: “*Por esse termo virtude, apenas se pode entender o desejo da felicidade geral (...)*” (Helvétius, 1973, 211). Dessa forma, Helvétius ao mesmo tempo em que adéqua a definição de virtude ao moto inicial do homem, pode adequá-la também ao fato de haver grandes diferenças entre os costumes das nações. A virtude se torna moldável em relação ao contexto histórico analisado. Assim, o conceito não é abandonado, e nem acarreta normas positivas. Ele se mantém no fundo comum a todos os homens e nações.

A virtude está então ligada ao interesse, primeiramente particular, mas só se obtém excelência de virtude quando ela está voltada ao interesse público. Mas como, então, ocorre essa regulação? O estatuto de virtuosa para uma ação é sempre dependente de seu contexto e de seus efeitos. O tempo faz com que determinadas ações não sejam mais necessárias ao bem público e outras tenham que tomar seu lugar. Ele afirma que, tanto no mundo físico quanto no moral, o movimento é constante: “Também se pode aplicar ao universo moral o que Leibniz dizia do universo físico: que esse mundo, sempre em movimento, oferecia a cada instante um fenômeno novo e diferente para cada um de seus habitantes” (Helvétius, 1973, p. 206). Por este motivo, a ação considerada virtuosa ontem, pode ser considerada viciosa amanhã, ou hoje em outros povos, por exemplo.

Além disso, determinados vícios trazidos pelas leis e costumes do país são perdoáveis caso não firam o interesse geral. É o caso dos prazeres do amor e do divertimento, vícios trazidos pelo luxo, por exemplo. Se o luxo é considerado um bem para o Estado – opinião da qual nosso autor parece não compartilhar –, não se pode julgar os pequenos vícios de costumes como prejudiciais.

Helvétius analisará então ações que são consideradas virtuosas ou viciosas, e colocará algumas delas como *virtudes de preconceito*:

Dou o nome de virtudes de preconceito a todas aquelas cuja observação exata em nada contribui para a felicidade pública, tais são a castidades das vestais, as austeridades dos faquires

insensatos que povoam a Índia; virtudes que, com frequência, indiferentes e mesmo nocivas ao Estado, são o suplício daqueles que a elas se devotam. Essas falsas virtudes são, na maioria das nações, mais honradas do que as verdadeiras virtudes, e os que as praticam, tidos em maior veneração do que os bons cidadãos (Helvétius, 1973, p. 214).

Determinadas ações são consideradas por alguns povos como virtuosas, sem que tragam bem à nação. A privação de um indivíduo por comida, o submeter-se a indisposições físicas por um motivo religioso, seriam exemplos de virtudes de preconceito. Além disso, existem também vícios de preconceito. Algumas ações são consideradas criminosas mesmo que não tragam nenhum mal à sociedade, como algumas práticas libertinas. Esses vício e virtudes são *de preconceito*, pois levam em consideração determinados âmbitos que, na realidade, não tem relação alguma com a virtude, já que não prejudicam a felicidade pública. Então, ações consideradas criminosas pelo âmbito religioso, por exemplo, estão inclusas nesse grupo. A religião não deve interferir no Estado e, por isso, não pode influenciar no julgamento dos homens ou ações como virtuosos ou não. Então, as *corrupções de costumes*, recriminadas pela religião, não tem na verdade nenhuma inconformidade com o bem da nação.

Há então, por meio da crítica das virtudes de preconceito uma crítica também à interferência exagerada e desmedida de âmbitos que não sejam práticos na definição de virtude. A virtude aqui é prática e respeita o critério de ação humana. Dessa forma, o virtuoso é sempre considerado pelo bem que sua ação proporciona ao público. Essa ideia de virtude retira determinados preconceitos sobre as ações dos homens, mas também não deve levar a um cenário de egoísmo e indiferença ao próximo. Justamente, na medida em que o bem do homem é dependente do bem de sua sociedade, o âmbito particular se liga ao público.

Não há portanto, segundo Helvétius, um bem ou um mal nas coisas mesmas; bem e mal, vício e virtude, são apenas palavras empregadas para caracterizar as ações e os homens, e cujo único critério é a utilidade pública, ou o bem público. A virtude não depende do bem da ação nela mesma, mas do acordo desta com o bem público. Ter a nobreza de interesse, ou ser virtuoso, significa seguir a bússola da utilidade pública (Maruyama, 2005, p. 200).

Seguir a bússola da utilidade pública corresponde a ressaltarmos a variabilidade que a noção de virtude de Helvétius possibilita. Veremos em breve que o mesmo princípio que rege as paixões e as ações do homem irá definir em primeira instância o que deve ser considerado virtuoso ou não. Assim como nas paixões, temos virtudes verdadeiras e virtudes de preconceito. Além disso, Helvétius dirá que é das *fortes paixões* que surge a

verdadeira virtude (ou probidade), aquela que é esclarecida e ativa (Helvétius, 1973, p. 274) e consiste em atos úteis à felicidade do homem e, conseqüentemente, de seu Estado. Esse tipo de virtude depende necessariamente das *fortes paixões*, enquanto paixões não tão vívidas, paixões que Helvétius atribui aos bons homens, podem levar apenas a uma virtude passiva, que de forma alguma é a verdadeira: “(...) *a força de seus vícios ou de suas virtudes será sempre proporcional à vivacidade de suas paixões, cuja força se mede pelo grau de prazer que ele encontra em satisfazê-las*” (Helvétius, 1973, p. 276). Ao relacionarmos a ausência de uma significação fixa para as noções de bem, mal, virtude e vício com a grande força das paixões, vemos que é na formação das próprias paixões que acontecerá o direcionamento das ações humanas e o desenvolvimento do que se entende por estas noções. Por isso, deve haver uma ligação entre as paixões e a própria utilidade pública.

Se a virtude é dependente das paixões e conseqüentemente do interesse pessoal, parece não haver espaço para que haja um conceito fixo de virtude que julgue atos específicos sempre da mesma forma como virtuosos ou viciosos. Em *Do Espírito*, depois de definir o espírito como o conjunto de ideias do homem, Helvétius parte para as considerações do espírito em relação à sociedade. Ele constata que, devido a toda ação estar embasada no interesse, é por ele que também devemos julgar um grande espírito. O que se julga não são as intenções de um homem, mas suas ações. Helvétius trata então do conceito de probidade, que seria a virtude aplicada à prática. Dessa forma, “*de dois homens, o mais honesto em suas ações é, muitas vezes, o menos apaixonado pela virtude*” (Helvétius, 1973, p. 204). Isto porque a ação considerada justa é totalmente dependente da situação e do cenário histórico e político em que está inserida. O homem que possui probidade, a possui por suas ações úteis ou inúteis aos seus interesses primeiramente, mas a verdadeira probidade se dá em relação ao interesse geral. A probidade é o hábito de ações particularmente úteis à sua sociedade. Ora, para que essa probidade seja atingida, ela deve estar em conformidade com a probidade em relação a cada indivíduo, ou seja, o interesse individual deve estar associado ao interesse geral e nunca ser contrário a ele.

Devemos lembrar o quão variável pode ser a utilidade para cada nação e para cada homem. Parece estar posto aí um relativismo moral, do qual Helvétius será acusado várias vezes (Domenech, 1989, p. 36). Desse ponto de vista parece arbitrário definirmos a virtude. Como já vimos, o interesse pessoal é colocado como princípio primeiro da moralidade e ele delineia a forma como Helvétius considera a virtude. Helvétius, ao

mesmo tempo em que adequa a definição de virtude ao moto inicial do homem, pode adequá-la também ao fato das grandes diferenças entre os costumes das nações. A virtude se torna moldável em relação ao contexto histórico analisado.

Mas isso não colocará qualquer ação como virtuosa? Não. Helvétius dá como exemplos vários costumes de outros povos que parecem bárbaros. Mas, considera que haver um motivo para que aquele costume tenha se instituído não é de maneira alguma aceitá-lo incondicionalmente. Por isso, considerar as paixões como fonte da virtude, o interesse pessoal como base do que é considerado virtuoso e da própria moral, acarreta em uma grande possibilidade de variabilidade sem que se perca a moral. Assim, ao constatar a grande variabilidade do que é considerado virtude, o conceito não é abandonado, e nem acarreta normas de conduta positivas. Ele se mantém, no fundo, comum a todos os homens e nações. A virtude é um uníssono que deve se manter, independentemente das formas que ele irá adquirir. Fica ainda, na significação magra de virtude, a questão sobre o interesse e a utilidade.

Até aqui, procuramos mostrar como as noções do desenvolvimento humano mostram uma junção entre a sensibilidade física e a moral. Isto, pois, as formações do amor de si, dos desejos e das paixões, da ideia de felicidade só podem ser feitas no que chamamos de âmbito puramente humano. Considerando que, a natureza humana, tal qual descrita no primeiro capítulo, tem como princípio a sensibilidade física que os coloca em contato com o ambiente, que irá direcioná-los, estes termos só podem ser pensados dentro da relação entre sensibilidade física e o ambiente (ou ambiente social). O contínuo contato do homem com diversos objetos, ideias e regras presentes do ambiente em que vive modelará sua concepção do que é o objeto de paixão e de felicidade. A virtude, será descrita como a relação entre a sensibilidade do indivíduo e este ambiente de forma que todos os componentes possam alcançar a felicidade. Por isso, entendemos que a virtude é concebida como a relação entre sensibilidade e moral que deve pautar a conduta dos homens. O interesse é o denominador que fará a relação entre sensibilidade física e moralidade, na medida em que deve compreender os interesses de um indivíduo e da sociedade em geral.

O interesse

Temos então a sensibilidade física como uma tônica que permanece na constituição de nossas ideias, paixões e conduta. Esta tônica é reconhecida por ele como o *interesse*. O caminho que Helvétius tomou é caracterizado por comentadores, como veremos a frente, com grande importância, e mostra uma virada tanto no sentido do termo interesse quanto

na concepção de moral do período. Este interesse primordial do homem se remete novamente, à sensibilidade física. Seja na formação do espírito, nos julgamentos, na tomada de ação ou nas considerações sobre virtude, é a sensibilidade física que constitui o homem. Como vimos na metamorfose das paixões, o interesse não é sempre visto da mesma forma: *“o interesse é na terra o poderoso sedutor, que modifica aos olhos de todas as criaturas a forma de todos os objetos”* (Helvétius, 1973, p. 206). O interesse, assim como modifica nossa atenção ao olhar os objetos e dá aos homens ideias diferentes, também é motor de nossas ações. Mesmo que haja a modificação deste interesse, e a diferenciação dos modos de atingir a felicidade em um ou outro indivíduo, o interesse dos indivíduos aponta sempre para a própria felicidade.

Podemos fazer um breve retorno à descrição do sensualismo para agora clarificar a tese “julgar é sentir” com o auxílio do princípio do interesse. Mesmo os julgamentos morais são considerados advindos da sensibilidade física porque o homem é regido por este interesse primordial que é buscar o prazer e evitar a dor. Todos os nossos julgamentos pautam-se exclusivamente sobre esse princípio e, visto dessa forma, não podemos desatrelar o julgamento da sensibilidade.

O interesse mantém-se mesmo com todas as metamorfoses que pode sofrer por conta da variabilidade das paixões. Ele é o pano de fundo que todos os homens recebem igualmente da sensibilidade: *“o leitor esclarecido sentirá que tomo esta palavra [interesse] em um sentido mais extenso e que a aplico geralmente a tudo o que nos pode proporcionar prazeres ou nos evitar dores”* (Helvétius, 1973, p. 202).

Esta sentença visa delimitar o sentido do termo interesse da mesma maneira que ocorre com o termo amor de si⁸⁸. Segundo Hischmann, o intento de Helvétius nesta definição de interesse era o de separá-lo do termo que possuía uma longa história⁸⁹, e que era corriqueiramente entendido como o amor pela obtenção de riquezas em seu período. Helvétius coloca o interesse como uma forma de dar neutralidade moral ao que fora a paixão.

O interesse como postulado para a moralidade parecia uma mensagem de esperança, passada pela categoria que seria intermediária à paixão e à razão para

⁸⁸ Como vimos anteriormente no presente texto (cf. p. 59), Helvétius utiliza a significação de La Rochefoucauld para o termo amor de si a fim de delimitar e diferenciar sua concepção do mesmo.

⁸⁹ Segundo Hischmann, podemos encontrar sinais do termo interesse desde Maquiavel até La Rochefoucauld (Hischmann, 1979, p. 36-45).

motivação humana. O princípio de interesse passou a ser como uma mensagem de salvação, que dava perspectivas de melhora à humanidade: “ Uma mensagem de esperança foi então transmitida, interpondo-se o interesse entre as duas categorias tradicionais da motivação humana [paixão e razão]”(Hirschmann, 1979, p. 46). A esperança estava na maior confiabilidade que ele representava, pois não era confundido apenas com o domínio das paixões, tão volúveis, e também, pois ultrapassava o caráter técnico e talvez insuficiente da razão para descrever o homem. Tanto otimismo em relação ao interesse se dava por algumas vantagens que o termo carregava consigo. A primeira delas é a de uma neutralidade moral, dando à natureza humana uma significação não perniciosa. A segunda é a da previsibilidade e constância. O interesse aparece como uma via correta de conduta na qual, quando o interesse é conhecido, as formas de agir podem ser previstas e calculadas⁹⁰. A terceira seria a possibilidade de articulação entre os interesses pessoais, formando o interesse geral. Esta articulação consistirá na ideia central da moral de Helvétius. Porém, como o interesse ao que pode nos proporcionar prazeres e evitar dores pode calcar uma sociedade, ou mais precisamente, como a constituição de um interesse geral pode ocorrer?

O interesse como base da moralidade

Segundo Domenech, Helvétius é “o primeiro que fundou a moral sobre a base inabalável do interesse pessoal” (Domenech, 1989, p. 35). Para ele, haveria uma necessidade primordial na fundamentação da moral a partir do interesse: coadunar os interesses pessoais para que se possa viver em sociedade: “*Em matéria de moral como em matéria de espírito, é o interesse pessoal que dita o juízo dos indivíduos e o interesse geral que dita o das nações*” (Helvétius, 1973, p. 203). A citação nos mostra que, nos âmbitos em que as influências que sofremos são incontornáveis e onde o acaso rege nossa formação psicossocial, impera a relação entre o interesse individual e o interesse geral, ou talvez, a relação entre sensibilidade e moral. Vimos que a felicidade e a virtude só se encontram na continuidade entre estas duas noções de interesse, termo que resume em sua significação a primazia da sensibilidade física e o princípio de busca pelo prazer. Porém, ao fundar a moralidade pelo princípio do interesse pessoal temos a colocação de algumas consequências à moralidade que podem se mostrar problemáticas. Como, diante das constatações de variabilidade, pluralidade e maleabilidade, seria possível a

⁹⁰ Segundo Hirschmann, estas vantagens passaram a ser notáveis com a associação direta do interesse à obtenção de lucro (Hirschmann, 1979, 52). Significação que Helvétius rejeita desde De l’Esprit. Por isso, a ênfase que Helvétius dará é na articulação de interesses pessoais para que se atinja o interesse geral.

conformidade sobre o que se considera interesse geral?

O interesse geral e o interesse pessoal devem estar totalmente articulados e não podem ter discordâncias. Para que a moral fundamentada no interesse pessoal possa ser posta em prática, o interesse geral não pode estar em confronto com o interesse pessoal, mas sim ter estreita ligação com o mesmo. Tal ligação entre o interesse pessoal e o interesse geral é o que Domenech chama de *interesse bem compreendido* (Domenech, 1989, p. 35). Trata-se então de que se compreenda o princípio do interesse de forma mais ampla, se ultrapasse a noção de interesse pessoal e atinja o âmbito público. Assim, o interesse pessoal que se refere ao indivíduo não pode ser visto desconectado dos interesses dos demais, pois se assim fosse ele não teria sua completude. Do mesmo modo, o interesse geral só pode ser definido como a conjunção entre interesses pessoais. A moral só pode então ser constituída deste interesse bem compreendido, não desligando assim a ideia de interesse geral à de interesse pessoal.

Por isso, a dinâmica entre interesses se dá pela continuidade. Novamente, a noção de fermentação e movimento crescente caracterizam o corpo político, o que reforça a continuidade entre ambas, pela junção entre os interesses garantimos a fermentação⁹¹ e manutenção da vivacidade na sociedade. Ao invés de uma troca, há uma fermentação, um crescente pelo contato de dois elementos que levam a uma felicidade maior e compartilhada. Sua noção de felicidade também corrobora para a continuidade, pois ela busca a felicidade no equilíbrio na felicidade pessoal, que só se realiza na conjunção com a felicidade geral.

Com esta conjunção, Helvétius poderia escapar das acusações de imoralismo (Domenech, 1989, p. 37). Articular esta conjunção significa por a natureza humana a favor do desenvolvimento da sociedade e vice versa, utilizar a maior potência de ação de cada homem a favor de todos. Nesse panorama, se a sensibilidade é a base da construção da moralidade, como ela pode ser construída? Que alicerces servirão para ligar o interesse pessoal ao individual? É possível basear uma sociedade apenas no interesse?

A moral

Chegando ao princípio da moral, como podemos agora defini-la? O primeiro ponto a demarcarmos, é que ela pretende-se uma ciência, baseada nos fatos e observações que

⁹¹ Conforme o primeiro capítulo.

foram aqui descritos.⁹² Partindo do conhecimento sobre a natureza e sua relação com o homem, se desdobra um desenvolvimento psicológico que possibilita a moral. Tendo posse deste conhecimento, é preciso partir para a restauração da mesma, que esteve entregue à ignorância de seu princípio, sendo considerada por vezes como uma entidade metafísica. Reconhecendo a moral como a ciência sobre os homens em sociedade baseada na natureza humana pelo interesse, podemos destacar o papel principal do bem estar do indivíduo na moral de Helvétius. A boa moral terá o papel de adequar os prazeres, paixões e virtudes para tornar os indivíduos felizes em conjunto.

Tomar o interesse como única permanência em uma constituição moral dá a ela uma maleabilidade tão abrangente que não podemos calcular quais são as consequências de tal tese. Mesmo que ela se baseie primeiramente na sensibilidade física, o que poderia fazer com que nenhum sistema moral fosse tão complexo, a possibilidade de desenvolvimento do julgamento – como próprio desenvolvimento da sensação – e a metamorfose que ocorre em nossas paixões faz com que haja uma variabilidade no próprio interesse e na própria utilidade que tornam a moralidade complexa.

Nesta altura do percurso, vemos que, para que os homens sejam virtuosos, há a necessidade de uma passagem do interesse pessoal ao interesse geral que não ocorra de forma abrupta. Deve-se fazer o que é útil a todos, inclusive a você mesmo e, para isso, não se pode perder de vista que o interesse geral deve partir dos interesses pessoais de quem o compõe.

É preciso ressaltar que, conforme descrito até aqui, a moral, como ciência, não possui um conteúdo fixo e estático, tal qual um conjunto de regras de conduta. Porém, ela possui um método específico, um tema específico e um objetivo específico. Assim, partir da análise dos fatos, a moral possui como tema a convivência entre os homens em sociedade e seu objetivo é o de articular os interesses pessoais ao interesse geral, levando os indivíduos e a sociedade a um maior grau de felicidade. Ela é o elemento que, se bem estudado é capaz de realizar a articulação real entre a natureza e a sociedade, na qual a relação entre sensibilidade física e sociedade possui grande importância. A moralidade mesma deve ser a relação entre natureza e sociedade para Helvétius.

Como formular a moralidade se não parece haver nenhuma imposição para o que consideramos bom, justo ou virtuoso? Como a sensibilidade física pode garantir a

⁹² “*Sur quoi doit-on établir les principes d’une bonne morale? Sur un grand nombre de faits et d’observations. (...) Em morale comme em toute autre Science, avant d’édifier un système, que faire? Remasser des matériaux nécessaires pour les construire*” (Helvétius, 1989, p. 284).

probidade dos indivíduos? Como é possível uma conciliação branda entre interesse pessoal e geral, se a sociedade é constituída de indivíduos movidos apenas pelo interesse pessoal? Podemos analisar os problemas que a junção do sensualismo e da moral trazem em dois níveis.

O primeiro, em relação ao indivíduo na formação do interesse pessoal: como fazer com que um indivíduo que recebe tantas sensações diferentes torne-se um indivíduo capaz de moralidade? Trata-se de questionarmos a forma como a sensibilidade física recepciona as sensações que recebe, para daí formar uma noção de interesse pessoal que propicie a junção dela à noção de interesse geral.

O segundo, publicamente em relação à formação do interesse geral: como unir todos os interesses pessoais em prol de um interesse geral que não seja castrador e que leve ao progresso de um Estado? Como serão preservados os interesses pessoais em um Estado? Aqui questionamos como ocorre dentro de uma sociedade a noção de interesse geral que consiga abarcar os interesses pessoais dos que ali residem. Não há mesmo nenhuma garantia natural da conciliação entre os dois tipos de interesse. Mas também não há nada que impeça auxiliares artificiais para que ela ocorra: a legislação e a educação.

A primeira forma de problematizar a ligação entre o sensualismo e a moral é respondida por Helvétius pelo conceito de educação. Para nosso autor, como já foi dito aqui anteriormente, a instrução é indispensável para que os homens tornem-se felizes. Ela parece ser o primeiro ponto que pode levar à sensibilidade a constituir um espírito e torná-lo político. O primeiro ponto porque a educação tal como Helvétius trata não é apenas a educação institucional. Amplamente entendida, a educação acontece desde a primeira sensação do homem. Ela começa com o primeiro movimento da criança e só termina com a morte. Dessa forma, nossos sentidos são os professores e, por isso, ninguém pode receber a mesma educação (Helvétius, 1771, p. 57). Com isso, o que entendemos como educação institucional é posterior à educação de nossos sentidos e não deve ser contrária a ela, mas sim sua continuação. O que se recebeu dos sentidos não pode nunca ser apagado pela educação institucional, já que o papel dela é trazer os interesses pessoais à tona a fim de regulá-los ao interesse geral. Parece-nos, então, que a educação institucional também não pode ser castradora. Se ela não pode anular o que recebemos da educação que temos desde o primeiro movimento, ela deve adaptar o indivíduo e auxiliá-lo em sua interpretação do que é interessante. Esta educação é capaz de desenvolver o espírito do homem e torná-lo sociável. É notável que esta noção de educação também atrela o sensualismo à moral, já que se inicia com a primeira sensação.

Por isso a educação nunca pode contrariar o princípio do interesse pessoal e tudo que não traga prazer aos indivíduos deve ser descartado de seu domínio. Ela faz com que quem é educado aprenda a obter seu prazer físico pelas mesmas vias em que se conquista o interesse geral.

A segunda forma de problematizarmos a obra de Helvétius é respondida pela perfectibilidade das leis. A legislação faz com que o interesse geral descrito nela não seja incoerente em relação aos interesses pessoais dos participantes desta nação. Trata-se não de impor algo que deva ser seguido pelos cidadãos independentemente de seus interesses pessoais, mas de coadunar os interesses pessoais e fazer com que eles propiciem o melhor para toda a nação. Isto só pode ser feito com uma profunda análise dos costumes da nação que será legislada, o que fica a encargo do legislador, que deve ter a habilidade de adequar o interesse geral a fim de fazer com que os homens não vejam o Estado como inimigo, mas sim que seja impossível não agir de acordo com o interesse geral aos buscar seus interesses pessoais.

Ao dizer que a natureza humana é neutra moralmente, Helvétius nos mostra que, se os homens cometem ações más, é pelo trabalho mal feito dos legisladores que, ao escreverem as leis, pensam primeiramente no interesse pessoal, sem ligá-lo ao interesse geral. Ou seja, pela incompatibilidade entre o que lhes diz a natureza e o que lhes diz a legislação que devem seguir. É com essa pretensa oposição que surgem as más ações humanas. Então ele coloca exemplos da relatividade de julgamentos de determinadas ações. Um homem que ajuda um familiar seu a defender-se da acusação de assassinato, um ministro que dá a seus amigos e parentes bons cargos, são julgados por sua família, que foi favorecida pela ação, como bons homens, enquanto que pelo interesse geral, são desonestos e prejudiciais. Ora, tais ações só são possíveis pela má legislação e pela oposição entre o interesse pessoal e o interesse geral, torna-se raro o verdadeiro amor por sua pátria.

É papel do legislador formular leis que correspondam ao interesse geral, fazendo com que os homens possam usufruir de suas mais fortes paixões, para que assim sejam virtuosos e ajam com probidade pelo mesmo caminho que se busca o prazer. Isto também inclui sempre reavaliar as leis de seu Estado para que elas estejam em conformidade com as mudanças que ocorrem através do tempo. A variabilidade da moral também coloca a necessidade de uma constante revisão das normas de conduta, pois o que foi útil um dia pode deixar de ser.

A legislação e a educação parecem trabalhar conjuntamente em direções diferentes na mesma via para promover a ligação entre os interesses pessoais e o interesse geral: a educação vem auxiliar o indivíduo em seu desenvolvimento, adequando o interesse pessoal ao interesse geral, enquanto a legislação vem no sentido inverso, adequar o interesse geral ao interesse pessoal, tornando o interesse público interessante também aos indivíduos isoladamente. Ressaltamos aqui que o uso destes dois auxiliares acontece durante todo o processo de desenvolvimento do homem: da formação das ideias, paixões, atos e considerações sobre a virtude, por exemplo. Elas proporcionam o acabamento final que visa garantir a possibilidade de uma moralidade que não seja contrária à definição primária do homem como sensível.

Ao tomar a verdade sobre o homem como o que pode nos garantir uma vida em sociedade que leve os homens à felicidade, Helvétius formula uma ideia de moral composta por conceitos que, sempre remontando à sensibilidade física, são capazes de ser adequados a formas variáveis de sistemas políticos. Isto ocorre prioritariamente pela busca de um princípio que, de tão inegável e mínimo, pode ser reconhecido em toda formação do indivíduo, mesmo que muito profundamente. Esta característica é passada para a consideração da moralidade, que toma da mesma forma um princípio mínimo e inegável para daí construir a sociabilidade que leve à felicidade. Pelo sensualismo se manter em todos os pontos da moralidade através do princípio do interesse, a universalidade da moral é atingida e coloca a moral como pano de fundo de um edifício a ser construído de modo dependente das sensações de seus habitantes.

Contudo, ainda é árida a junção entre estes dois elementos, por não termos descritas aqui as formas como ela ocorre, e como esta verdade – de que a sensibilidade física deve basear a moral – pode contribuir para um ambiente social que leve à felicidade geral. Que dispositivos serão utilizados para unir interesse individual e geral? Como a moral tão minimamente descrita pode funcionar devidamente em uma sociedade estabelecida? Veremos se a proposta de Helvétius é capaz de cumprir o papel de basear uma sociedade.

Capítulo III – A educação e legislação

Vimos até aqui considerações do autor que parecem colocar o homem em intensa relação com seu meio e também uma harmonização entre a formação das paixões e o alcance da felicidade e da virtude na sociabilidade humana. Porém, não atingimos ainda o âmbito que se refere à regulação do ambiente social e de preceitos políticos. Se a sociedade aqui projetada deve criar um ambiente que propicie a ligação entre o interesse particular e o interesse geral⁹³, que ações devem ser tomadas e qual seria a estruturação social nela? Fez-se necessário o percurso entre a concepção de natureza humana até a formação do indivíduo em sociedade, para que possamos responder até que ponto o sensualismo corrobora para a moralidade e se sua proposta cumpre suas intenções, se por si só pode basear uma sociedade. Dessa forma, não há ainda nenhuma resolução prática ou operacional para a conformidade entre interesses pessoais e interesses públicos. Como imaginar que esta passagem possa ser feita sem que haja conflito entre as partes envolvidas?

Com a nova formulação da fundamentação moral, novos meios seriam necessários para regulamentar a sociedade. A mudança do fundamento princípio do interesse pessoal agora ligado aos homens e suas atividades em sociedade, não seria suficiente para que as mudanças se fizessem sentir. Por isso, exigia-se um fundamento garantia capaz de estruturar as ações na sociedade de forma a adequar a vida dos homens à nova fundamentação, tornar aquele fundamento princípio palpável e condizente com a prática⁹⁴. Notadamente, o maior objetivo desta fundamentação garantia deve ser a organização social, já que apontamos que a natureza humana coloca o homem em intensa dependência do ambiente em que vive, que o amor de si se modificará e formará as paixões, a ideia de felicidade e de interesse a partir da forma como se relaciona com seu meio⁹⁵.

⁹³ Cf. p. 78, o interesse particular se entende apenas como o que pode nos proporcionar prazeres ou evitar dores. Enquanto isso, o interesse geral só pode ser entendido como o conjunto dos interesses que levam ao cumprimento dos interesses particulares dos indivíduos da sociedade em questão. Isto se mostra na compreensão de que o objetivo da moral é o de atingir a felicidade de todos (Helvétius, 1989, p. 785), e a felicidade geral só pode ser composta de todas as felicidades particulares (Helvétius, 1989, p. 659).

⁹⁴ Segundo Jacques Domenech: *“Ainsi la notion d’interêt bien compris correspond à un fondement-principe permettant d’encourager les hommes à pratiquer La vertu, mais Il reste à les mettre en confiance avec un fondement-garantie laïque. Auquel ils pussent se fier à coup sûr.”*(Domenech, 1989, p. 99)

⁹⁵ Cf. capítulo I, a influência da contingência no desenvolvimento do homem, remarcando a preocupação de Helvétius com a regulação do ambiente em que se vive para que seja possível agir sobre o desenvolvimento dos homens.

Porém, a fundamentação garantia não teve a mesma forma na pluralidade de autores que a viram como necessária. Albert Hirschman trata de formas de propostas de controle dentro da sociedade (Hirschman, 1979, p. 23). Mencionaremos três propostas para a regulação da conduta moral pelo objetivo de frear os efeitos nocivos das paixões humanas ou interesses, no caso de Helvétius. Seriam: a repressão, a paixão equivalente contraposta⁹⁶ e, de modo mais geral, a mobilização das paixões. Investiguemos qual delas se encaixa na filosofia de nosso autor.

A primeira delas seria a repressão das paixões consideradas prejudiciais à nação por meio de um código moral e da força do Estado, que conteriam qualquer conduta viciosa através da coerção das paixões consideradas como prejudiciais. Porém, este caminho não seria profícuo na filosofia de Helvétius, pois as paixões produzidas pela sensibilidade são as causas tanto de vícios quanto de virtudes. Como vimos no primeiro capítulo⁹⁷, segundo Pierre Force, a consideração da sociedade como um organismo vivo faz com que seja exigida uma fonte para manter o corpo político animado, vivificado. Esta fonte seria a paixão, alimentaria o convívio entre os homens trazendo consequências benéficas (Force, 2009, p. 110). Caso a repressão fosse a principal maneira de adequar os interesses individuais e os interesses públicos, haveria uma perda de vitalidade considerável no organismo, o que impede seu crescimento e leva à estagnação. No segundo capítulo, mostramos como as paixões – que não são caracterizadas como viciosas ou virtuosas fora de contexto social – são as causas para todas as ações virtuosas. Por isso, ao reprimirmos uma paixão considerada viciosa, poderíamos estar impedindo uma ação que atingiria o interesse geral. Além disso, uma repressão rígida que limite as experiências sensíveis poderia fazer com que os homens se opusessem à lei, caso fossem impedidos de sanar determinadas necessidades – construídas ou não – que seriam para eles incontornáveis. É preciso lidar com as paixões de outra forma.

Uma das formas mais difundidas para lidarmos com os homens movidos pelas paixões em sociedade foi a paixão equivalente contraposta. A ideia de que uma paixão seria usada para suprimir ou contrabalancear os possíveis efeitos nocivos de outra paixão

⁹⁶ O termo aqui utilizado parte da interpretação de *countervailing passions*: paixões, que colocadas em choque, neutralizam o efeito negativo que pode ser gerado de uma delas. Isto não as coloca como contrárias em relação ao seu conteúdo, apenas são utilizadas uma contra a outra.

⁹⁷ Movimento de coerção das paixões pela repressão forçosa em prol da sociedade. Santo Agostinho e Calvino seriam representantes deste pensamento, bem como o uso da força do Leviatã de Hobbes. (Hirschmann, 1979, p. 24)

aparece em larga escala e em vários autores⁹⁸. Em relação a Helvétius, Hirschman nota uma mudança que daria maior sutileza à tese das paixões equivalentes contrárias ao modificar o trato e o conceito usado: “*é substituindo assim o modo de expressão da injúria pela linguagem do interesse, que os moralistas poderiam fazer com que os seus preceitos fossem observados.*” (Helvétius, 1973, p. 254). Ao citar a paixão equivalente contraposta, o autor opera uma grande mudança de tom que pode significar um diferente direcionamento para a organização social⁹⁹. Nesse sentido, Hevétius aponta para uma modificação no trato com a batalha entre paixões para mobilizar os homens. A linguagem do interesse¹⁰⁰ amenizaria o sentido destrutivo da batalha entre paixões e seria capaz de associar as paixões sanando-as de forma condizente com o interesse público. Esta nova interpretação dá margem a uma leitura branda da paixão equivalente contraposta. Segundo Pierre Force, esta nova interpretação da paixão equivalente contraposta culmina em uma releitura de seu significado social em longo prazo. Para explicar este ponto, precisamos atentar a diferenças presentes no início da formação da teoria da paixão equivalente contraposta.

A primeira distinção de Helvétius em relação aos demais autores que citam tal teoria é na descrição da natureza humana (Hirschmann, 1979, p. 27)¹⁰¹. Desde a tradição

⁹⁸ Dentre eles, Mandeville, Hume, d’Holbach e Montesquieu foram partidários da contenção de uma paixão por outra. Talvez o exemplo mais difundido tenha sido a contenção da luxúria, ou amor pelo prazer, pelo amor ao ganho, a avareza. (Hirschmann, 1979, pp. 32, 55)

⁹⁹ Sobre este mesmo trecho: “*É de especial significado para a etapa seguinte de nossa argumentação o fato de que a palavra “interesse” foi aqui usada como termo genérico para aquelas paixões às quais se atribui a função de contra valor*”(Hirschman, 1979, 34). Como veremos, a substituição se deve a uma nova caracterização de paixão sem uma valoração moral primária. Por isso o termo interesse seria considerado genérico. A posição de Hirschmann possui validade na recepção sobre o termo no período da época. Destituído de seu significado pejorativo, o interesse parecia algo muito mais palpável e mais fácil de ser regulamentado do que as teorias de controle das paixões, consideradas naturalmente mais difíceis de serem controladas. Contudo, o conceito de interesse não substitui imediatamente o conceito de paixão. Como vimos, com a primazia do prazer a paixão carrega outro sentido e é construída perante os hábitos de um indivíduo e costumes de uma sociedade. O interesse possui o mesmo princípio, mas quando se trata da reformulação do ambiente social o interesse será entendido de forma global e abrangente, considerando o conjunto de paixões do indivíduo.

¹⁰⁰ O termo já fora usado antes de Helvétius, mas Helvétius o coloca como fundamentação, modificando e intensificando seu significado. Segundo Jacques Domenech, que também aponta Helvétius como primeiro a utilizar a fundamentação do interesse bem compreendido, há uma significação pré-helvetiana do termo com significado pejorativo que teria confundido alguns críticos de Helvétius (Domenech, 1989, p. 217).

¹⁰¹ É preciso relembrarmos uma diferenciação crucial entre a teoria da paixão equivalente contraposta e a teoria de Helvétius sobre o interesse. Esta diferenciação não é mencionada por Hirschman, mas constitui uma diferença inicial na concepção de homem. Trata-se de compreender que o interesse não é o mesmo que a paixão, e não se trata também do balanço entre paixão e razão. Antes disso, ele é fruto da sensibilidade física assim como a paixão e a razão e se serve das duas. Segundo Luiz Roberto Monzani, Helvétius

Agostiniana até os adeptos mais próximos de Helvétius, a dinâmica entre as paixões supunha o vício como característica primária da paixão e a virtude como possível desdobramento do equilíbrio entre a oposição entre estes vícios¹⁰².

Ao contrário, segundo Helvétius, tais vícios são fruto da sociedade que se vive, da educação que se recebe, e sob qual legislação se vive.¹⁰³ A questão é que as paixões são, em primeira instância neutras moralmente e terão a denominação de viciosas ou virtuosas apenas em relação à sociedade em que se colocam. Por uma má distribuição de renda, por um mau direcionamento da estima pública e pelo desconhecimento do que lhe torna feliz, o homem passa a cultivar paixões nocivas a ele próprio e a sua sociedade. Por isso, a paixão equivalente contraposta não é em Helvétius uma contenção de vícios já existentes, mas uma prevenção para que eles não ocorram. Por isso, a linguagem do interesse traz neutralidade a sua teoria, fazendo que não seja a batalha entre vícios e virtudes que é travada, mas sim uma reinterpretação da paixão equivalente contraposta que procura o equilíbrio entre o interesse individual e o interesse público através de um diferente cultivo das paixões¹⁰⁴.

Por isso, vemos em Helvétius uma via geral denominada por Hirschmann como a mobilização das paixões. Consequentemente, podemos pensar em uma valorização da educação e da legislação. Com uma educação esclarecedora e igualitária, certa distribuição de renda e uma legislação que favoreça ações virtuosas, paixões consideradas nocivas não seriam desenvolvidas. A educação e a legislação não provocariam um embate entre paixões com a repressão de ambas, mas com a mobilização que poderia incentivar

compartilha com Condillac a tese de que a sensibilidade física é anterior à paixão, de modo que o homem não possui nenhuma paixão primária, nenhuma caracterização viciosa como encontramos na descrição da natureza humana dos autores que apostam na paixão equivalente contraposta. Segundo Hirschman, a teoria da paixão equivalente contraposta admite “*a preponderante realidade do homem conduzido por impulsos, apaixonado, inquieto*” (Hirschmann, 1979, p. 27). Conforme nosso primeiro capítulo, o homem para Helvétius é primeiramente sensível e por esta característica é educável. Apenas depois desenvolve suas paixões e pode tornar-se ou não impulsivo, inquieto ou apaixonado.

¹⁰² Segundo Hirschman, estes vícios primários seriam considerados tradicionalmente como a soberba, inveja e avareza, caracterizando a paixão como viciosa em primeira instância (Hirschman, 1979, p. 28).

¹⁰³ Conforme o segundo capítulo, os governos que reprimem determinados sentimentos ou paixões, que não os exaltam, fazem com que seus cidadãos busquem saná-los de outra forma. Caso estas sensações sejam reprimidas ou exaltadas pela legislação e pela instrução, podem gerar vícios ou virtudes.

¹⁰⁴ He [Helvétius] abundantly uses the notion of countervailing passions, but He drops the notion of vice becoming virtue. More importantly, the countervailing passions are reinterpreted as the fermentation that sustains the life of social body.” (Force, 2009, p. 114)

as paixões e saná-las de forma a direcioná-las ao interesse geral. A sociedade e o Estado seriam *veículos civilizadores* (Hischmann, 1979, pp. 25-27) que, no caso de Helvétius, direcionariam os interesses individuais ao interesse geral de que todos sejam felizes. Por esta diferente característica de Helvétius é que ao invés de que haja uma paixão que dominaria as outras trazendo ganho à sociedade - no caso a avareza, que mobilizaria o homem para os ganhos materiais - temos a educação e a legislação como reguladoras dos motores humanos.

O sensualismo na educação e na legislação

Tratemos então de identificar quais seriam as características da educação e da legislação proposta por Helvétius. Mas é necessário demarcarmos qual seriam os significados destes termos quando se trata de uma moral sensualista, onde a sensibilidade física pode ser considerada como base para a moral. Como um ponto mínimo pode basear o regramento no âmbito social? Além disso, como as noções de virtude e paixão tão variáveis podem ser contempladas em um projeto de universalização moral? Para pensar no papel regulamentar que ambos os artifícios possuem, vejamos conjuntamente como estes temas perpassam sua filosofia desde a formação do indivíduo.

Vimos nos capítulos anteriores menções sobre a educação¹⁰⁵ que tratavam de um cenário anterior ao social. Vimos a constatação de um homem em intensa interação com o meio, tendo como característica primária ser educável, a formação do indivíduo através de sua percepção sobre prazeres e dores, que seria educado pelo cenário que o cerca e consequentemente teria sua educação afetada pelo acaso. Isto, pois a educação inicial se dá sensorialmente por meio de objetos que cercam o homem e servem ao desenvolvimento do julgamento e das habilidades. Esta educação não terminará a não ser com a morte do indivíduo. Então, desde o trato da influência do acaso e a formação do espírito, a educação e a legislação são determinantes. É também um processo educacional que modifica o amor de si, que forma as paixões pela sensibilidade física e que irá moldar o que entendemos por virtude, felicidade e, consequentemente, por interesses. A legislação nos instruirá de forma que direcionará nossos interesses a ações que tragam a estima pública, ou o poder perante a sociedade associado aos prazeres. Ou seja, o ambiente que nos cerca com seus objetos, sua organização, seus indivíduos e sua forma

¹⁰⁵ O autor não distingue educação de instrução. Ambos os termos são usados no decorrer da formação do indivíduo desde a primeira sensação até a educação institucional.

de governo influenciarão nossas paixões, interesse e entendimento da felicidade. Por isso, conforme o primeiro capítulo, podemos definir em parte o homem como ser educável.¹⁰⁶ Tanto a legislação quanto a forma de governo determinarão predominantemente e farão parte da educação, pois as permissões, proibições e atitudes valorizadas pela estima pública levarão o homem a buscar prazeres desta ou daquela forma.

A importância da educação

Perante a grande importância do tema desde os primórdios, não é de forma arbitrária que a questão principal de *De l'Homme* seja: "*a diferença entre os espíritos é efeito da diferença da organização [corpórea], ou da educação?*" (Helvétius, 1989, 54). Sua resposta será de que é a educação que tem o poder sobre toda a formação de caráter e talento dos homens. Nem tampouco é sem o embasamento de seus escritos que ele escreve "*a educação pode tudo*" (Helvétius, 1989, 879). É importante notar que tomar partido da educação em oposição à fisiologia permite que Helvétius possa defender a igual aptidão entre os homens (pois não haveria pré-disposições de caráter ou desenvolvimento diferenciadas) e a possibilidade de melhora (alcance da felicidade cabível à sociedade) dos indivíduos através da educação (Helvétius, *De l'Homme*, 1989, 16.). O apelo à legislação e à educação demonstra que só se pode atingir o estado de felicidade para a maioria com um preparo para as contingências oferecidas pelo acaso. Nesse sentido, a legislação e a educação são os artifícios que propiciam o maior contato regulamentar com o ambiente social que modela os homens.

A ênfase na educação mostra a relevância de seu sensualismo para a moral. É por entender o homem como um ser educável através de sua sensibilidade pelos objetos e pela forma de governo com a qual vive que Helvétius pode tratar da educação institucional como relevante para a estruturação moral. Disto, podemos concluir que a educação em Helvétius não se baseia apenas na obtenção de conhecimentos ou apenas em um código moral. Ela se inicia com a primeira sensação e, dessa forma, engloba todo o desenvolvimento do aparato sensorial, do físico e do espírito.

Mostramos que a educação abarca o desenvolvimento do espírito, da sensibilidade, das paixões e um aperfeiçoamento de suas habilidades. Ele ressalta a diferença das educações em cada âmbito mostrando como ela está sempre atrelada aos

¹⁰⁶ Cf. capítulo I: O espírito coloca-se nesta exterioridade, pretendendo caracterizar o homem por sua possibilidade de modificação, pela capacidade de aquisição indefinida e por sua perfectibilidade, ou educabilidade.

objetos que nos cercam e, dessa forma, está sempre submissa ao acaso. As diferentes educações entre os homens são de responsabilidade das diversas circunstâncias possíveis, dos diversos ambientes em que eles vivem, de suas idades, etc. Porém, a mesma característica que dá força à educação como *veículo civilizador* também gera muitas dificuldades. Como a educação possui essa característica abrangente e por ser baseada na interação com o meio, ela é inteiramente dependente das circunstâncias. Tal característica impossibilita que duas pessoas tenham exatamente a mesma educação. : Dessa forma, se aparentemente os homens não possuem formas de controlar a própria educação e se não há nenhum conteúdo pré-definido, como a própria educação será usada como veículo civilizador? É preciso que pensemos nas diferentes formas de educação na sociedade e como a educação institucional será pensada para interligar interesses individuais e interesse geral.

As diferentes educações

Podemos, didaticamente, dividir a educação em dois âmbitos. É preciso atentar para esta dupla significação da educação: a educação em geral, que se inicia com os sentidos e termina apenas com a morte; e a educação para a formação da sociedade, que seria uma educação institucional que respeite os princípios desta primeira significação de educação. A regulamentação se dá pela dinâmica entre estas educações, que devem ser reguladas.

O primeiro, apresentado acima, é o da educação como característica primordial do desenvolvimento humano pelo contato do indivíduo com o que lhe rodeia através da sensibilidade física.

O segundo é o de um artifício destinado à regulação da educação no primeiro sentido, a fim de ligar o interesse pessoal ao interesse público. Dessa forma, a primeira noção serve para constatar a influência da educação – e consequentemente do meio – e a segunda serve à regulamentação, ao regramento desta influência:

L'éducation morale de l'homme est maintenant presque en entier abandonnée au hasard. Pour la perfectionner, Il faudroit en diriger Le plan relativement à l'utilité publique, la fonder sur des principes simples et invariables. C'est l'unique maniere de diminuer l'influence que Le hasard a sur elle, et de lever les contradictions qui se trouvent et doivent nécessairement se trouver entre tous les divers préceptes de l'éducatons actuelle. (Helvétius, 1989, p. 79).

Segundo Helvétius, a educação proposta deve diminuir, frear a influência do acaso na formação dos indivíduos, de forma que afastemos a transmissão de preconceitos e que haja a diminuição da desigualdade pela condição igualitária de uma educação de

conteúdo comum a todos, já que todos possuem as mesmas capacidades. Nos capítulos IV e V, ela se difere da educação atual mencionada no trecho acima pela unidade de seu objetivo e pela universalidade de seu conteúdo¹⁰⁷.

No capítulo IX da primeira seção de *De l'Homme*, Helvétius aborda as contradições presentes na educação e atribui à religião Católica a culpa por tais contradições. Elas se ocorrem, pois a educação estaria preocupada em desenvolver duas potências que possuem interesses opostos: a potência espiritual e a potência temporal. A primeira está ligada à superstição que afasta o homem do conhecimento sobre si próprio e à estupidez crédula do povo para que se tornem dóceis. Já para a segunda, é interessante que os cidadãos sejam bravos, laboriosos, esclarecidos e virtuosos (Helvétius, 1989, p. 81). Por isso, enquanto se tenta atingir estas duas potências, a potência temporal nunca poderá alcançar o triunfo, pois a potência espiritual seria exercitada pela aniquilação das paixões, o que impede o desenvolvimento de um homem virtuoso.

O desenvolvimento desta potência espiritual justifica-se com argumentos de cunho sobrenatural: se acreditamos que o homem deve guardar-se para um plano superior, onde receberá as recompensas por ser tão inerte durante a vida, teremos cidadãos que de nada contribuirão para o interesse geral. As portas do céu se abrem, segundo os católicos, pela disciplina, pela cegueira, pela submissão, pela covardia e pela mais vil obediência (Helvétius, 1989, p. 245). Nada mais afastado da moral sensualista proposta por Helvétius.

Sendo assim, a potência espiritual é ilusória e afasta o homem da verdade sobre si e ainda contribui negativamente para o cenário social. Nesta contradição interna, a educação peca por formar um indivíduo que, ao tentar seguir duas vertentes por vezes opostas, acaba por não seguir nenhuma, e corriqueiramente age de forma viciosa. Além disso, uma educação assim não tem força suficiente para que seja gravada e instrua satisfatoriamente os indivíduos (Helvétius, 1989, seção I, capítulo 9). Por isso, novamente a simplicidade e clareza dos princípios da educação serão considerados pontos

¹⁰⁷ Haveria então uma adequação entre o conteúdo da educação e a intenção da fundamentação da moral como comprometida com a universalização. Com isso a simplicidade seria ressaltada a fim de contemplar o maior cenário possível. A simplicidade demonstra como ensinar o refinamento dos sentidos e diminuir a desigualdade entre os espíritos dos indivíduos (Helvétius C.-A., *De l'Homme*, 1989, p. 64). A preocupação se dá na formação do indivíduo como cidadão que ame as virtudes sociais (Helvétius C.-A., *De l'Homme*, 1989, p. 897) “*Au reste je suppose que dans une maison d'instruction publique, on se propose de donner aux élèves un cours de Morale, que faut-il à cet effet? Que les maximes de cette science toujours fixes ET déterminées se rapportent à un principe simple et duquel on puisse, comme en Géométrie déduire une infinité des principes secondaires.*” (Helvétius C.-A., *De l'Homme*, 1989, p. 901)

fortes, o que condiz com sua metodologia, o âmbito a ser contemplado será o temporal em detrimento do atemporal, já que o homem é educado pelo meio e a moral pertence ao âmbito temporal.

Mesmo com esta divisão, restam ainda várias divisões na educação em relação à sociedade, o que a complexifica. Primeiramente, ela se complexifica por ser um processo que não se completa, já que só se finaliza com a morte. Ela também se diferencia pela idade em questão, que carrega um acúmulo de experiências diferente e, conseqüentemente, marca de um processo que se desenvolve em fases¹⁰⁸. A educação também se diferenciara conforme o ambiente, característica que parte do cerne do sensualismo de Helvétius.

Além disso, ela também será diferente nos âmbitos em que está presente. A educação pode ser doméstica, familiar, religiosa ou institucional, o que não garante uma consonância entre elas. Se a educação voltada para a melhora da sociedade deve diminuir o efeito do acaso e tornar uno o princípio que rege a educação, o primeiro passo a ser dado é o de tornar uma das educações existentes predominante. A educação institucional será considerada superior por alguns motivos. Ela é superior à educação religiosa, pois é capaz de abranger a sociedade como um todo. Como vimos, reporta-se ao âmbito espiritual, não indicado para levar os indivíduos à virtude. Além disso, ela também não se baseia em fundamentos simples, certos e evidentes. O uso dos dogmas na educação religiosa apenas perpetuaria os preconceitos. A educação doméstica também não é a ideal para Helvétius. Ela é responsável por transmitir os preconceitos dos pais aos filhos, será definida pela condição social da família, tornando impossível que o mesmo princípio seja distribuído para toda a sociedade. Também, no seio familiar o indivíduo teria maior dificuldade para reconhecer-se como parte do corpo social e a aprender os efeitos de suas ações no todo (Helvétius, 1989, p. 889).

Por estes motivos, a educação institucional será a escolhida. Ela será o veículo para diminuir a variabilidade que o acaso acarreta. Desta forma, a educação institucional pretende diminuir a desigualdade social trazida pelo diferente acúmulo de riquezas e a diferente ocupação em meio à ordem social¹⁰⁹. Ela pretende educar os homens sobre

¹⁰⁸ Helvétius mostra as diferenças entre a educação de crianças e adolescentes. Sua recepção sobre a educação que recebem muda em relação aos objetos com os quais já tiveram contato, os preconceitos que enraizaram, as paixões que foram criadas. (Helvétius C.-A. , De l'Homme, 1989, p. 69)

¹⁰⁹ “ (...) dans la maison paternelle, sont dépendantes de l'état, du caractère, de la fortune et des richesses de leur parents.” (Helvétius C.-A. , De l'Homme, 1989, p. 65)

conteúdos mínimos de conhecimento, pelo ambiente salubre, pela linguagem da necessidade, pela emulação das paixões do mestre e por uma moralidade que incentive sempre a ligação entre o próprio prazer ao prazer do próximo. Vejamos então como Helvétius entende este modelo de educação.

A educação a ser refinada para o melhoramento da nação

Algumas características da educação institucional são ressaltadas por Helvétius, mesmo que suas obras não mostrem um plano educacional estruturado¹¹⁰. O autor propõe uma sobreposição da educação institucional em relação à educação doméstica ou religiosa, a fim de que haja uma educação compartilhada por todos. Para aperfeiçoar a educação diminuindo a desigualdade de desenvolvimento que a influência do acaso propicia, a educação institucional funciona como dispositivo que diminui os efeitos nocivos do acaso. Nocivos, pois sem uma educação institucional igual para todos, possibilidades de desenvolvimento cognitivo, de habilidades e da moral seriam fadadas às condições financeiras, à localização em que se vive, ao ofício dos pais, à pressão social, etc.

A educação institucional garante um ambiente salubre, o que nem todos os indivíduos teriam no seio familiar. Este ponto garante a preservação física dos indivíduos, possibilitando seu fortalecimento e desenvolvimento. Este ambiente seria compartilhado por todos da mesma forma, fazendo com que houvesse uma aproximação da recepção de conteúdos sensíveis. Prioritariamente, a educação institucional garantiria que todos, independentemente de suas riquezas, compartilhassem do mesmo ambiente, das mesmas regras e dos mesmos conhecimentos, tornando diminuta a importância da riqueza para a sociedade em questão. Este ponto é principal, pois com indivíduos se desenvolvendo em um mesmo ambiente, partilhando das mesmas regras e agindo conjuntamente para o bem viver naquele ambiente, a desigualdade se esvai, fazendo com que todos tenham acesso à mesma educação. A tese de Helvétius torna-se muito mais palpável neste ambiente, já que, com regras que articulem o interesse pessoal ao interesse geral, as ações teriam um

¹¹⁰ As menções de Helvétius não se referem a um conteúdo específico que enuncie as regras práticas. Contudo, os princípios e a rigidez das regras são enfatizadas. O autor parece estruturar uma parte primária na educação e aponta para uma parte secundária que teria tais regras. Acreditamos que a segunda parte dependa da realidade da sociedade em questão e por isso o autor não pode estruturá-la.

reflexo imediato no grupo ali presente mediante a permissão e proibição de ações que contribuam ou prejudiquem o todo¹¹¹.

Há uma ligação estreita entre a legislação e a educação em Helvétius. Os pontos da educação que precisam da primordial atenção do legislador seriam sobre a educação física e a educação moral. O primeiro deles se refere ao desenvolvimento físico, que possibilite um desenvolvimento saudável e resistente, garantindo a vitalidade do indivíduo e a capacidade de sua sensibilidade. O segundo ponto, principal para nossos intentos, tem como objetivo *inspirar os homens ao amor das leis e das virtudes sociais* (Helvétius, 1989, p. 897). Para que a educação sirva à moralidade, ela deve alterar os padrões atuais em relação à estima pública. No mesmo sentido das premiações que seriam destinadas às ações que convém ao todo, a estima pública não seria mais destinada à riqueza, ao poder ou à função dentro de uma ordem religiosa, por exemplo. A estima pública seria direcionada apenas à habilidade de unir o que é útil para o indivíduo e para a sociedade.

Para dirigi-la à utilidade pública, o aluno deve ser conduzido a agir de maneira que seja útil ao seu interesse conjuntamente ao interesse do todo por meio da estima pública. A própria dinâmica escolar de alunos com os mesmos direitos, deveres, premiações ou punições visa conscientizar o aluno de que seu prazer será maximizado com o prazer de todos, levando-o a agir de forma que contribua para o melhoramento do ambiente social. Assim, diminui-se a diferença de tratamento e as contradições entre o interesse pessoal e o interesse geral, permitindo e incentivando prazeres. O objetivo principal de Helvétius ao dirigir a estima pública à virtude é o de não mais associá-la à riqueza, fazendo com que os indivíduos procurem ser virtuosos para serem felizes ao invés de procurarem serem ricos. O autor procura um desligamento da ligação arbitrária entre felicidade e riqueza que acontece com o auxílio da legislação¹¹².

Quais são então as características principais da educação de Helvétius? Seu caráter igualitário e sua função moral para contribuir para a sociedade. Trata-se de um modelo de educação que seria, diferentemente da educação voltada ao desenvolvimento

¹¹¹ “La premiere [instrucion publique] est la seule dont on puisse attendre des patriotes. Elle seule peut lier fortement dans la mémoire des citoyens l'idée du Bonheur personnel à celle du Bonheur national.” (Helvétius, 1989, p. 891)

¹¹² Segundo Helvétius, a atual educação leva a esta ligação arbitrária: “C'est que dans leur enfance on associe dans leur mémoire l'idée de richesse à celle de bonheur.” (Helvétius, 1989, p. 667)

dos talentos dos indivíduos, uma educação voltada para sua formação social, o que é visto pela ênfase de Helvétius na regulamentação do ambiente educacional através da estima pública, da salubridade e da valorização do grupo. Sobre o desenvolvimento dos talentos, Helvétius nos diz claramente que só podem ser incentivados pela educação, mas não impostos, já que a tendência a esta ou àquela atividade dependem do acaso.¹¹³ Mesmo que a educação voltada para a profissionalização seja a mais aperfeiçoada em sua época, ela só pode direcionar o olhar do indivíduo a determinada atividade, mas o desejo de se instruir é dependente de um direcionamento anterior. Por isso, o que fará com que esta educação se desenvolva é a estruturação de princípios, do amor pela glória que a virtude pode trazer, e a simplificação dos métodos de ensino. Ora, tais são atributos da educação que tem a moral – que era negligenciada em sua época - como ponto principal: ela ensina o indivíduo a conviver de forma prazerosa em seu meio sem, no entanto, levá-lo a um papel específico e determinado por outro na sociedade. A multiplicação dos talentos seria uma consequência das virtudes ali inspiradas e não um objetivo.

O catecismo

A intenção é a de que todos os alunos possuam um conhecimento mínimo que auxilie na escolha de como agir e de como desenvolver suas habilidades. Por isto, o conhecimento transmitido pela escola deve ser livre de dogmas religiosos, ou qualquer conteúdo que seja restrito a determinado costume. Nesse sentido, por que encontramos algumas referências fortes a um catecismo na obra de Helvétius?

Tais menções dividem-se em um desejo de criá-lo, em indicações de seus preceitos, e inclusive em um pedido para que a posteridade torne sua obra um documento para o catecismo. Primeiramente, é preciso que identifiquemos a importância do uso da palavra de cunho religioso para a descrição de uma educação que se pretende laica. Como mostramos na introdução do presente texto, Helvétius faz parte de uma época de transição entre uma moral fundamentada pela religião e uma moral laica, fundada apenas no que se refere ao homem. Dessa forma, o embate exigia certa emulação das palavras, que acabava por utilizar aquelas colocadas pela tradição, mas ao mesmo tempo operava uma diferente significação a elas, uma torção de seus significados que, ao invés de referirem-se à religiosidade, passavam a se referir à moral, neste caso específico. Esta

¹¹³ “C’est au desir plus ou moins vif de s’illustrer qu’il doit ensuite sés progrès. or, Le hazard influe beaucoup sur la force de ce desir.” (Helvétius, 1989, p. 900)

torção pretendia que a palavra, ainda que carregasse o peso e importância tradicionais, redirecionasse esta importância a causas temporais, como a educação moral neste caso. Além disso, o autor acreditava poder atingir o público que estava habituado ao termo¹¹⁴.

O peso e o sentido do uso da palavra aparecem em *De l'Homme*:

(...) si l'on grave dans La mémoire d'un enfant, les préceptes de La croyance souvent La plus ridicule, l'on peut à l'aide d'un catéchisme moral y graver par conséquent les préceptes et les principes d'une équité dont l'expérience journalière prouveroit à la fois l'utilité et La vérité.
(Helvétius, 1989, p. 903)

O que Helvétius pretende transferir da religiosidade é o peso de um mobilizador das ações humanas tão forte quanto a crença, mas ele será remarcado e comprovado através da experiência diária dos indivíduos, que comprovaria seu conteúdo. Este catecismo, que é agora moral, direciona a atenção dos homens à convivência em sociedade.

Mas qual seria o conteúdo deste catecismo? Sua base deve ter por objetivo acabar com as duas causas da infelicidade humana: a ignorância do que torna os homens felizes e as necessidades imaginárias que levam a desejos sem limites (Helvétius, 1989, p. 731). Tal catecismo deve então esclarecer como são construídas as necessidades e paixões humanas que por vezes são apresentadas como componentes de sua natureza. Detidos do conhecimento de que o princípio de prazer é independente das riquezas, da avareza ou outros desejos e necessidades construídas, os homens estariam prontos para escolher suas ações com bases mais sólidas. Este catecismo pretende esclarecer a atual situação das sociedades com o retorno às necessidades básicas do homem como causas do cultivo da terra e da formação da sociedade e consequentemente das convenções sociais. Dessa forma, seria nítido o que é fruto do preconceito na sociedade e o que não o é.

Helvétius mesmo coloca uma série de perguntas e respostas que servem de base para a estruturação deste catecismo. Elas procuram ressaltar como a necessidade move os homens até o surgimento da sociedade, quando o interesse irá determinar suas ações. Para Helvétius, estruturar um catecismo com este conteúdo significava entregar a verdade aos homens permitindo que compreendam o que os faz felizes. Com este conhecimento os homens entenderiam a importância do bem de sua sociedade para que eles próprios fossem felizes, de forma que todos seriam impulsionados à virtude. Era o oposto do

¹¹⁴ Podemos ligar o sentido do uso do catecismo ao sentido visto por Jacques Domenech no apelo de Helvétius para que os cristãos sintam-se contemplados pela moral laica, o que mostra prudência, mas traz certa ironia. (Domenech, 1989, pp. 17, 38)

catecismo religioso, que os afundada em obscuridades e absurdos para privilegiar poucos homens.

Novamente, vemos a transmissão de princípios sendo enfatizada por Helvétius. Seja na educação voltada para a profissão seja na educação moral do homem, é a associação entre o conhecimento sobre as necessidades dos homens e o conhecimento do princípio do interesse guiado pela modificação na sociedade que fará com que os prazeres levem à virtude que deve ser passado. O caráter simples e comum a todos de seu catecismo é marcante, de forma que a universalidade seja contemplada. Este ponto é ressaltado, segundo Domenech, inclusive nas obras que se seguiram de sua filosofia (Domenech, 1989, pp. 36, 39, 48, e nota 30).

A legislação

A educação sozinha não é, no entanto, suficiente para a mobilização da sociedade. Se propusermos um bom plano de educação em um governo corrompido, as vias que o autor terá para aprová-lo serão muito limitadas e, caso ele seja aceito, entrará em conflito com as práticas do governo. Dessa forma, é preciso criar um cenário favorável à educação para que ela possa auxiliar a sociedade. Para isso, é necessária uma mudança na legislação e até na forma de governo do país em questão. Para Helvétius, a necessidade de mudança é recíproca, para a forma de governo e legislação é necessária uma mudança educacional, e vice-versa (Helvétius, 1989, p. 924). Precisamos então pensar na proposta da legislação e das formas de governo de Helvétius tendo em vista que elas auxiliam a mudança na educação ao mesmo tempo em que dependem do melhoramento da educação para que se efetivem. Vejamos quais seriam os preceitos, objetivos e consequências da legislação bem como qual seria a melhor forma de governo para Helvétius.

Como dissemos no início do presente capítulo, a lei está presente de forma prioritária na formação do indivíduo por meio da educação e também delineia a formação de suas paixões, já que ela define o que é permitido ou não na sociedade em questão, direcionando a estima pública e também o que é considerado o interesse público. Por esta importância, a lei pode ser a causa das dádivas de uma nação e dos prejuízos da mesma. Quando temos uma legislação corrompida, que não é atenta à natureza humana, que considera dogmas particulares como comuns a todos e que utiliza a linguagem da injúria e das penas para o alcance da virtude, muitos serão os cidadãos que se tornarão viciosos, buscando um caminho adverso para o alcance de seu prazer em detrimento da virtude. Este é o estado de leis que Helvétius combatia. Por outro lado, caso a lei procure ligar a

felicidade dos indivíduos com a felicidade dos demais, incentivar o aperfeiçoamento, desnaturalizar paixões construídas socialmente e, principalmente, uma distribuição de renda que proteja os indivíduos dos desmandos financeiros, ela será a principal aliada da educação, pois ela também – e com maior relevância – incorpora a lista de educadores desde o nosso nascimento até a morte.

A máxima principal desta legislação é “*que a felicidade pública seja a suprema lei*” (Helvétius, 1989, p. 923, tradução nossa)¹¹⁵. Assim está fixado o objetivo primeiro desta legislação: tornar os cidadãos felizes. Este parâmetro que parece pouco dizer nos auxilia no entendimento sobre grandes problemas na obra de Helvétius: ele tenta barrar a oportunidade de que o interesse geral seja tomado como algo diferente da felicidade de todos, como o enriquecimento do país. A máxima pretende colocar como objetivo do interesse geral a felicidade de cada indivíduo do Estado.

Podemos dividir a educação em duas partes: uma positiva e outra negativa¹¹⁶. A característica da legislação que tem sido recorrentemente lembrada seria a parte positiva da legislação, que a constrói a partir da máxima referida anteriormente, onde os prazeres e dores seriam usados para introduzir nos indivíduos a virtude através de punições - no caso em que a busca pelo prazer aparece desconectada da felicidade dos demais - e de premiações e honrarias, no caso em que a busca pelo prazer considera a felicidade dos demais. Este ponto parece fazer a ligação da obra de Helvétius a obras de utilitaristas, como Jeremy Bentham (Ladd, 1962, p. 225).

Além dessa característica, também vemos a que desvela o caráter reformador da proposta de Helvétius, que seria a dimensão negativa que propõe a crítica da atual legislação para que se elimine o que for prejudicial aos cidadãos, que os leve a uma conduta viciosa, e o que traga punições ou premiações desnecessárias, que barrem a busca pelo prazer ou que exijam o sofrimento da dor sem motivo real. Nesse ponto, é pela inversão do discurso que se atinge o objetivo, substituindo o tom da injúria pelo do incentivo ao lidar com a obtenção de prazeres, diminuindo o caráter repressivo da legislação e incentivando os cidadãos a buscarem o prazer. Este ponto pode ser conectado à reforma na legislação proposta por Condorcet e Beccaria.

¹¹⁵“(…) *que le bonheur public soit la suprême Loi.*” Tradução nossa.

¹¹⁶ Estes termos são usados por Everett Ladd em *Helvétius et d'Holbach: La moralisation de la politique*, 1962, p. 225.

Com o uso destas duas partes, o que deve ocorrer na sociedade é uma mudança contínua e imperceptível que leve à melhora, reconhecida como a adequação entre o interesse individual e o interesse geral. Como a legislação pode fazê-lo? Garantindo a proteção do indivíduo de possíveis desmandos. O legislador não deve privilegiar nenhuma classe de sua sociedade, tampouco deve priorizar os que detêm grandes fortunas. Dessa forma, a legislação será voltada a cada indivíduo e deverá garantir que ninguém subjulgará o interesse público por nenhum interesse particular. Seu horizonte deve ser o de todos os homens da nação. O intento maior da legislação é fazer com que o indivíduo tenha uma condição de vida suficiente para que possa se desenvolver e viver feliz. Para isso, ela precisará garantir a ele formas para sua subsistência, dando igual condição inicial a todos os indivíduos¹¹⁷.

Forma de governo

A legislação sozinha não pode, no entanto, garantir esta proteção do indivíduo. Do mesmo modo que a educação precisa de um terreno propício para desenvolver-se, a legislação precisa de um terreno propício para ser colocada em prática. Por isso, precisamos tratar de qual forma de governo impediria ou ao menos dificultaria tal arbitrariedade, a usurpação de poder. Este assunto não pode ser resolvido como facilidade, pela grande variação do posicionamento do autor em vários trechos diferentes de sua obra¹¹⁸, mas nos auxiliará, no momento, a distinguirmos as características prioritárias que a forma de governo deve possuir. Enfatizaremos aqui o viés democrático que é coerente com sua concepção de homem e educação e ainda condiz com o que encontramos em sua obra.

O primeiro passo é apontado por Helvétius na crítica que faz a Jean-Jacques Rousseau. Ao criticar a existência de um senso moral, Helvétius coloca a moral no campo das convenções. Se não vemos seu objetivo ser alcançado – a felicidade de todos – é

¹¹⁷ “En tout Pays ou l’on n’est assuré de la propriété, ni de ses biens, ni de sa vie, ni de sa liberté, les idées de bonheur et de richesses doivent souvent se confondre. On y a besoin de protecteurs, et richesse fait protection. Dans toute autre, on peut s’en former des idées distinctes.” (Helvétius C.-A., p. 731)

¹¹⁸ Segundo Everett Ladd, muitos comentadores possuem opiniões divergentes sobre a questão. Para Kingsley Martin, Helvétius seria declaradamente um democrata. Wickwar o coloca entre os defensores de um despotismo esclarecido, enquanto Albert Keim vê que Helvétius esperava que uma república federativa fosse estabelecida. (Ladd, E. pág. 226) Visto a variabilidade de posicionamentos, nos limitaremos a apresentar quais seriam as características do governo por ele proposto, enfatizando que a dinâmica democrática seria a mais adequada, visto a importância do consentimento da nação e da revisão das leis para auxiliar o trabalho do legislador.

porque o governante substituiu o interesse geral por seu próprio interesse. Isto não ocorreria na Inglaterra, por exemplo, pois lá o povo faz parte da administração pública e a nação é soberana. Dessa forma, as leis estabelecidas sempre a favor do soberano, que no caso é a própria nação, são conformes ao interesse geral (Helvétius, 1989, p. 467). Para impedir a transfiguração do interesse geral em poder político, é necessário que o próprio povo esteja no poder. Isto mostra coerência com o projeto fundamentado no interesse, pois vislumbra que, se cada homem procura seu próprio interesse, um governo em que apenas um homem estivesse no poder teria grande fragilidade e traria a possibilidade da usurpação do poder para voltar o interesse geral ao interesse individual do mesmo. Nesse caso, o soberano só pode ser o próprio povo, garantindo que o interesse geral seja perseguido.

Mesmo assim, Helvétius parece dar valor a uma educação específica ao Príncipe, futuro governante dependendo da forma de governo. Porém, ele inicia suas considerações com a citação: *“um rei nascido sobre o trono é raramente digno”*¹¹⁹, e prossegue em uma nota: *“em todo Império despótico ou os costumes são corrompidos, ou seja, o interesse particular é separado do interesse público”* (Helvétius, 1989, 885, tradução nossa)¹²⁰. O que Helvétius parece salientar é que os modos corrompidos fazem com que o interesse particular seja desligado do interesse geral. Nesse caso, o governo despótico parece ser um cenário que propicia tal situação. Dessa forma, o governo despótico vai contra a ligação entre o interesse pessoal e o interesse geral, por dar margem a uma usurpação que defenderia como interesse geral o interesse de um indivíduo ou um pequeno grupo. Ora, é exatamente o que a legislação deve evitar.

Outro ponto principal, é que esta ligação entre o interesse individual e o geral se faz na figura da felicidade. Pela noção de um campo social como fermentação¹²¹, no qual os prazeres multiplicam-se quando maximizados na felicidade do todo, a legislação e o corpo político devem obrigatoriamente contribuir para a multiplicação de paixões e o

¹¹⁹ *“un Roi né sur le Trône en est rarement digne”* Tradução nossa.

¹²⁰ *“(…) dans tout Empire despotique où les mœurs sont corrompues, c’est-à-dire, ou l’intérêt particulier s’est détaché de l’intérêt public (...)”* Tradução nossa.

¹²¹ *“ Dans le corps politique comme dans le corps humain il faut un certain degré de fermentation pour y entretenir le mouvement et la vie. L’indifférente pour la gloire et la vérité produit stagnation dans les ames et les esprits. Tout pouple qui par la forme de son gouvernement ou la stupidité de sés administrateurs parvient à cet égard d’indifférence, est stérile em grands talens comme em grandes vertus”* (Helvétius, 1989, p. 801).

fortalecimento delas em prol do todo. Helvétius elogiará um governo em que o povo é o soberano por entender o corpo político como um corpo vivo, que precisaria de fermentação e vivacidade para manter-se e desenvolver-se, o autor investiga em alguns trechos qual seria a forma de governo que possibilitaria tal vivacidade.

Quando Helvétius trata das formas de governo é preciso ter em mente que estas formas de governo são mobilizadoras educacionais dos interesses. É por este ponto que ele julgará as formas de governo como prejudiciais ou benéficas. O governo deve voltar-se para o povo e auxiliar a pluralização de paixões não pela fermentação, pela multiplicação e conexão entre paixões. O assunto fica mais claro quando pensamos nas opiniões de Helvétius sobre determinados países.

A Espanha será usada como exemplo de despotismo, e se mostrará ineficiente ou até contrária a tese de Helvétius. Segundo o autor, o despotismo fez com que o interesse geral fosse substituído por uma parte privilegiada da população. Além disso, por basear sua legislação de forma repressora, ocorria ali um abafamento das paixões, prejudicial ao desenvolvimento e à relação entre as paixões dos indivíduos e o desenvolvimento do Estado. Dessa forma, sem a participação ou consentimento da população nas decisões do Estado, pode ocorrer um afastamento entre o interesse da população e o interesse do Estado.

Já a situação da Inglaterra é muito diferente. Com a valorização das paixões individuais elas se multiplicam no livre comércio, tornando a felicidade acessível. Porém, depois de descrever o funcionamento do comércio entre as paixões que traz vitalidade à Inglaterra, as conclusões não são exatamente favoráveis. A primeira delas é a de constatar que o que ali ocorre tem como princípio de atividade o amor ao dinheiro.¹²² Disto, se desdobra a desconfiança de Helvétius sobre a possibilidade de que o comércio entre as paixões possa trazer segurança e constância para a sociedade. O sistema que incentiva a avarizia entre os homens traria para ele o perigo da instabilidade que gera descontrole:

Mais les richesses en abandonnant les Empires où elles pas la ruine, et tôt ou tard rassemblées dans un petit nombre de mains, ne détachent-elles pas l'intérêt particulier de l'intérêt public? Oui sans doute (Helvétius, 1989, p. 582).

O caráter econômico não parece trazer a segurança necessária, e sua estabilidade seria frágil perante o crescimento da desigualdade social, o que faz Helvétius rejeitar o

¹²² A ligação entre a ideia de felicidade e o enriquecimento é considerada arbitrária para Helvétius, e passível de trazer prejuízos à sociedade por levar à desigualdade social. Mesmo assim, pior que este princípio de ação é um país que não possua nenhum princípio de ação.

comércio como via ideal. Mesmo assim, mantém-se a maior liberdade e o acesso à busca da felicidade ali propostos. Desta investigação resulta o preceito de que as paixões devem ser incentivadas e cultivadas.

Outra das considerações de Helvétius sobre a forma de governo e sua influência na vida dos indivíduos se encontra quando o autor os divide entre o governo de um, o governo de alguns e o governo de todos. O primeiro, um país déspota com o poder centralizado onde apenas uma pessoa julga não é capaz de ligar o interesse individual ao interesse geral nem tampouco formar homens justos e virtuosos. O segundo, concentrando o poder e as honras em uma classe faria com que esta classe preferisse que os demais cidadãos se encontrassem num estado de pobreza para alimentar-se de sua servidão, cenário no qual é impossível formar homens virtuosos. Quando fala do terceiro, o governo de todos, Helvétius muda de tom significativamente. Ele elogia a vivacidade deste Estado, que se baseia na felicidade pública. Algumas características são ressaltadas; a primeira delas é a divisão de poder igualmente dividida entre os cidadãos¹²³. Quando isto ocorre, o interesse geral só pode ser o da felicidade de todos, eliminando a dependência entre as classes sociais e dando vivacidade ao Estado pela felicidade dos indivíduos. Vejamos a descrição de Helvétius:

Não é surpreendente que esta forma de governo seja sempre citada como a melhor. Os cidadãos livres e felizes obedecem apenas à legislação que deram a eles próprios. Eles vivem em paz, pois em moral, como na física, é o equilíbrio de forças que produzem o repouso. (Helvétius C.-A. , De l'Homme, 1989, p. 364).¹²⁴

Ora, o governo de todos é o que permite que todos os indivíduos sigam a legislação que deram a si próprios, o que garante a liberdade e leva à felicidade pelo equilíbrio de forças entre eles. Destas considerações, podemos retirar algumas considerações importantes do autor: é preciso que a forma de governo garanta o fortalecimento da vivacidade e a estabilidade na sociedade. Para isso, é necessário que as paixões sejam cultivadas ao mesmo tempo em que a desigualdade social não possa atingir um nível muito elevado. Para isso, deve haver uma proteção das paixões do indivíduo e é

¹²³ Existe também o incentivo à divisão igualitária de território. Temos inclusive a proposta de que a França divida-se em províncias ou repúblicas, de forma que seu território seja dividido em partes iguais. (Helvétius, 1989, p. 750).

¹²⁴ *"Qu'on ne s'étonne donc point si cette forme de Gouvernement a toujours été citée comme la meilleure. les Citoyens libres et heureux n'y obéissent qu'à la Législation qu'eux-mêmes se sont donnée; ils ne voient en paix, parce qu'au Moral, comme au Physique, c'est l'équilibre des forces qui produit le repos."* Tradução nossa.

indicado que todos tenham participação no poder, mesmo que a forma como isso ocorra não seja especificada.

A formação da legislação

Pelas considerações sobre a forma de governo, podemos intuir qual será o papel da legislação. Ela deve preservar a distribuição das riquezas, a liberdade, a vida, a constância e a segurança. Porém, são imensas as dificuldades para que uma nova legislação seja aceita¹²⁵, passando pelos preconceitos já instituídos e também o imenso afastamento do tema, que é tratado por moralistas da época como quimeras platônicas inalcançáveis. É preciso pensar em formas de lidar com estes problemas, com um método claro e acessível, como o mencionado no primeiro capítulo do presente texto. A legislação deve ser pensada novamente com uma inspiração no modelo científico¹²⁶ e em duas partes. Na primeira, deve-se primar pela simplicidade e pelo cálculo que desconsidere a resistência, ou seja, que desconsidere os preconceitos instituídos e os interesses contrários. Os objetivos deste método incluem a simplificação da lei e o consentimento da nação como um todo, já que dessa forma a lei não serviria a apenas parte dos cidadãos, mas sim a todos¹²⁷. Pela exclusão das criações sociais que são obstáculos para a melhora, podemos atingir uma legislação que contemple a todos. A segunda etapa é pelo conhecimento do regime atual descobrir como levá-los gradualmente e imperceptivelmente à melhor legislação possível, quando a cultura e os costumes são analisados e ocorre uma adaptação do que foi feito na primeira parte para aproximá-la dos costumes. Neste ponto é a variabilidade de costumes que é considerada, possibilitando a instauração prática dos princípios universais.

Há então uma complementação entre as partes. Enquanto a primeira deve versar sobre o que é universal e desconsiderar os empecilhos ao avanço das leis, a segunda deve

¹²⁵ Tal intento é condizente com as críticas de Helvétius aos modos de sua época. O autor constata que os países não conseguem atingir a felicidade de todos pela imperfeição das leis e a divisão extremamente desigual de riquezas. (Helvétius. *De l'Homme* Paris. Fayard. 1989, p. 665).

¹²⁶ Da mesma forma que fez na educação, Helvétius segue aqui o exemplo dos geômetras pela simplificação do problema, encontrar a raiz mínima do mesmo e a partir dela resolvê-lo (Helvétius, *De l'Homme*, Paris, Fayard. 1989. P. 744).

¹²⁷ Nesta parte se instaura a universalidade da lei. Helvétius enfatiza: “*Une différence essentielle et remarquable entre ces deux propositions, c'est que La premiere une fois résolue, as solution (...) est générale et La même pour tousles Peuples*” (Helvétius *De l'Homme*, Paris. Fayard. 1989. P. 745). É o ponto que Jacques Domenech ressalta ao tratar da passagem do fundamento moral do campo religioso ao campo metafísica (Domenech. *L'Éthique dès lumières*. Paris. J.Vrin. 1989. P. 11-12).

partir do cenário atual a fim de traçar um caminho que leve este cenário carregado com seus costumes e normas a uma legislação excelente por medidas práticas.

Estes pontos demarcam que a legislação deve versar sobre a obtenção e a manutenção dos interesses que se faça em um processo gradual não abrupto. Não se pretende uma legislação aplicável a qualquer país, mas sim uma legislação que considere a situação e costumes atuais. Além deste intento, a legislação deve, juntamente com a educação, direcionar a estima pública ao virtuoso que contribui para o alcance e a manutenção da felicidade de todos. Haveria então, na segunda parte da legislação a retirada de normas positivas que ultrapassam o princípio do interesse, proibindo inutilmente que os homens busquem determinados prazeres e louvando-os por agirem de forma contrária ao interesse geral. Nesta modificação, o maior dos meios utilizados para que os homens busquem ser virtuosos será o uso da estima pública, do amor, da glória e das honras. A glória e a honra devem proporcionar prazeres reais dentro da sociedade, de forma a unir o interesse dos indivíduos ao interesse geral. Dessa forma, haveria a adequação entre os interesses e a colocação da fundamentação da moral na prática¹²⁸.

A legislação em prol da felicidade de todos

Para garantir a ligação do novo plano de legislação com a sociedade em questão, Helvétius cita trinta e uma perguntas que devem ser levadas em consideração para que a lei seja escrita¹²⁹. São vários os assuntos mencionados nelas, mas podemos ter como conclusão os expoentes da legislação: a proteção dos bens, da vida e da liberdade do indivíduo. Os objetivos gerais do plano de legislação devem ser provocar um melhoramento não abrupto na nação, garantir condições para a felicidade de todos, fazer com que os cidadãos maravilhem-se com os prazeres compatíveis com o bem público (Helvétius, 1989, p. 747).

¹²⁸ “*Dest en faisant de l’estime publique et des avantages attachés à cette estime, Le Principe d’activité de ces nouveaux Citoyens, que jê lês nécessiterois à La vertu.*” (Helvétius, De l’Homme. Paris, Fayard, 1989, p. 572).

¹²⁹ Estas perguntas versam sobre a formação da sociedade, dos efeitos nocivos do poder despótico, como ultrapassar a violência do poder despótico, sobre a possibilidade de equilíbrio em relação às propriedades, a relação dos indigentes e sua pátria, de como adequar o interesse da pátria ao interesse de todos, sobre a distribuição de propriedades, sobre a multiplicidade das leis como nociva ao entendimento da mesma, sobre a unidade da autoridade, sobre o papel da moral na sociedade e, finalmente, sobre a influência da legislação nas ocupações diárias do indivíduo.

Vimos que Helvétius considera o bem público como a felicidade de todos os seus particulares. Por isso, para pensarmos no que justifica as normas de sua legislação devemos retornar à felicidade do indivíduo (Helvétius, 1989, p. 733). Para ele, a felicidade se encontra em bem preencher os intervalos de tempo entre a satisfação das necessidades e as necessidades que surgirão, de prover condições que possibilitarão prazeres posteriormente. Estes intervalos não devem ser demasiado longos, devem estar em equilíbrio com os demais prazeres. Por isso, Helvétius irá valorizar a divisão de tempo entre diferentes ocupações no decorrer do dia do indivíduo, por exemplo¹³⁰. Não se devem passar muitas dificuldades para suprir apenas poucas necessidades, nem tampouco apenas satisfazer necessidades físicas ou construídas sem ter prazeres de providência para que não se sofra com o tédio ou a ausência de prazer. Então, para possibilitar a felicidade dos indivíduos, a legislação deve garantir que todos possam preencher suas horas com ocupações que se dividam entre prazeres e prazeres de providência com equilíbrio. Como a legislação pode interferir na ocupação de tempo dos cidadãos e como garantir uma situação de conforto para eles? O trabalho não pode ser excessivo nem tampouco a ociosidade. Para que não seja necessário trabalhar excessivamente, prejudicando seu bem estar físico e mental, é necessário que todos possuam um estado de *aisance*, de conforto ou bem-estar.

Mas qual seria o meio para garantir este estado a todos os indivíduos? Combatendo a alta desigualdade e garantindo que todos tenham sua porção de terra, sua carga horária de trabalho definida e não abusiva:

O que [os Impérios] fariam para relembrar a felicidade? Diminuir a riqueza de uns, aumentar a de outros, colocar o pobre em tal estado de conforto no qual ele pudesse, por um trabalho de sete ou oito horas prover abundantemente suas necessidades e as de sua família. Assim, irão se tornar tão felizes quanto podem ser. (Helvétius, 1989, p. 665, tradução nossa).¹³¹

É a desigualdade de riquezas que impede que as nações prosperem e que os indivíduos sejam felizes, pois existem os males dos que pouco tem para suprir suas necessidades, e os males dos que muito tem e acabam por criar mais necessidades. Ou seja, a legislação deve atender à felicidade de todos, tomando como parâmetro o cálculo

¹³⁰ Cf. cap. II.

¹³¹ “*Que faire [lès Empires] pour y rappeler le bonheur? Diminuer la richesse dès uns; augmenter celle dès autres; mettre le Pauvre en un tel état d’aisance qu’il puisse par un travail de sept ou huit heures abondamment subvenir à sés besoins et à ceux de as famille. C’est alors qu’il devient à-peu-près aussi heureux qu’il le peut être.*” Tradução nossa.

entre prazeres, desprazeres e satisfação das necessidades básicas. É preciso lembrar que a desigualdade não deve ser eliminada, mas ela deve ser balanceada de modo que a legislação garanta condições mínimas de sustento e aprimoramento.

A garantia de condições mínimas para o sustento daria aos cidadãos oportunidades iguais de utilizar seu tempo de forma equilibrada, sem que parte da população não precisasse se ocupar com o próprio sustento enquanto outra se esforçasse ao máximo sem, contudo, garantir condições mínimas de vida. Tal ação por parte da legislação lhes garantiria a vida, com condições mínimas de suprir as suas necessidades; lhes garantiria os bens com uma distribuição proporcional de terras e pela segurança de não perder seus bens pela vontade dos mais poderosos; e lhes garantiria a liberdade porque o poder seria agora dividido igualmente entre todos sem o perigo de que a riqueza fosse confundida com o poder, não haveria a repressão de ricos sobre pobres. Tais condições possibilitariam ao homem o alcance da felicidade juntamente com o desenvolvimento de suas habilidades, o que também auxiliaria o desenvolvimento do Estado.

A legislação se baseia em pontos iniciais do sensualismo de Helvétius: O equilíbrio no uso do tempo em prol da maximização dos prazeres, a manutenção de um espaço público com vitalidade através das paixões. Com a implantação destas medidas, a desigualdade social será diminuída bruscamente, e em um contínuo, pretende-se tornar a todos felizes e não apenas a maioria. Ou seja, ela visa equilibrar o espaço social e democratizá-lo, sem deixar nada inacessível ou inalcançável. Diminuindo bruscamente a igualdade social, a legislação, segundo Helvétius, será capaz de proteger os componentes da nação de uma sobreposição do interesse pessoal dos ricos e poderosos. Enquanto a educação procura adequar as paixões do indivíduo ao interesse geral, a legislação procura a proteção dos direitos do indivíduo e fixa o interesse geral evitando que ele seja substituído por um particular.

As críticas a Helvétius

Muitos foram influenciados pela ideia de educação e de legislação de Helvétius e muitos procuraram dar cabo de sua obra transformando seu desejo de um catecismo e de uma legislação real. Temos a defesa da educação igualitária nas propostas legislativas de

Condorcet e Beccaria.¹³² Estes autores defendiam o projeto educacional de Helvétius e também a estruturação da legislação para o melhoramento social. Temos a *Morale universelle* de d'Holbach, que é para o próprio autor um prolongamento da obra de Helvétius, baseando-se nos mesmos princípios. Mais próximos da ideia de catecismo, temos o *Catéchisme Universelle* de Saint Lambert, autor do verbete *intérêt* da Enciclopédia, que apresenta uma defesa do conceito apresentado na obra de Helvétius (Domenech, 1989, p. 39). Este livro que fora escrito por vários autores em conjunto, era a realização de um código de boa conduta indispensável à felicidade terrena¹³³, e também o *Catéchisme Du Livre de l'Esprit*, publicado ainda em 1758, de M. l'Abbé Gauchat. Trata-se de uma transcrição didática do livro *Do Espírito* de Helvétius, em um formato de perguntas e respostas rápidas.

Sobre as críticas, nos deteremos nas duas mais ilustres no momento, para depois tratarmos das críticas em geral. Rousseau e Diderot enxergavam nas ideias de Helvétius sobre a educação enorme perigo à individualidade humana: Rousseau, ao ler *Do Espírito*, via que a educação institucional, proposta por Helvétius desde a infância, colocaria o homem em contato com os males sociais muito mais cedo do que o esperado, afastando-o prematuramente de sua natureza¹³⁴. Além disso, o autor considerava que as ações heroicas mostravam o oposto da teoria de Helvétius: o homem não pode ser definido apenas pelo interesse, já que a ação heroica mostra um comprometimento com algo que vai além de você e que pode lhe causar dano. Já Diderot, que dedicou ao autor críticas pontuais e demarcadas, formando a obra *Réfutations d'Helvétius*, composta pela crítica de *De l'Esprit* e de *De l'Homme*, via na educação igualitária um empecilho de execução econômica e, principalmente, uma imposição social que poderia abafar a individualidade

¹³² É notável a presença dos princípios de Helvétius nas obras de ambos os autores por estruturarem um plano legislativo que incentive à educação como recurso para o objetivo máximo: dividir igualmente as vantagens da sociedade. Beccaria menciona a influência de Helvétius na correspondência destinada à Morellet, de fevereiro de 1766.

¹³³ Segundo Jacques Domenech, este era o objetivo das obras desde d'Holbach. (Domenech, 1989, p. 48). Por tratar-se de um desdobramento da obra de Helvétius, ela possui um código de conduta que não é encontrado na obra do autor. Não temos o aval de Helvétius a estas obras, de forma que elas ultrapassem o conteúdo de sua obra. Trata-se então de um desenvolvimento de um passo além.

¹³⁴ Mesmo que Rousseau tenha escolhido não aumentar o tormento de Helvétius na época da proibição de *De l'Esprit*, ele coloca nas anotações de seu volume do livro que em *La profession de foi Du Vicaire Saboyard* é possível encontrar a argumentação contrária a obra de Helvétius. Além disso, as cartas de M. Duttens descrevem as notas escritas por Rousseau em seu volume do livro *De l'Esprit*, que mostram como o autor procurava refutar os princípios do livro a fim de refutar todo o sistema (Rousseau, 1779).

de cada homem, barrando a possibilidade do surgimento de indivíduos excelentes em determinadas tarefas, gênios que possuem capacidades acima do comum, que teriam a mesma educação que medíocres¹³⁵. Podemos englobar as críticas em um mesmo perigo: a violência contra o sujeito em prol do Estado através da educação. Ainda mais profundamente: para ambos, Helvétius parecia ignorar noções como a justiça, de forma que sua fundamentação da moral seria muito vaga, incoerente e relativa, considerando-a uma apologia ao imoralismo. Para Rousseau, características primordiais do homem deveriam ser levadas em consideração. Para Diderot, noções de moralidade e justiça que ultrapassam os homens e pertencem ao âmbito da natureza deveriam ser levadas em consideração.

Analisemos então os preceitos da educação de Helvétius, do seu catecismo e de sua legislação para que pensemos em suas limitações e na validade destas críticas.

O primeiro ponto a ser colocado é a diferença na concepção de homem dos autores. Como o homem não possuiria outras características inatas além da sensibilidade, a educação da criança não poderia ser um desenvolvimento de suas capacidades naturais, já que suas capacidades só se formam através dos sentidos. Não há para Helvétius violência contra características naturais na educação, pois nossa única característica natural seria a sensibilidade física. Os talentos mencionados por Diderot ou as características do homem natural, mencionadas por Rousseau, não estão presentes em sua concepção.

O segundo, refere-se a extensão desta educação institucional. Ela se impõe em relação às outras, mas não é capaz de anulá-las, o que se coloca com a defesa da liberdade religiosa e também da liberdade de expressão por Helvétius¹³⁶. Ainda em relação à extensão desta educação, Helvétius é consciente de que ela não é capaz de eliminar os

¹³⁵ “*Mais je n'en connais pas de plus désolant pour les enfants qu'on croit également propres à tout; de plus capable de remplir les conditions de la société d'hommes médiocres, et d'égarer le génie qui ne fait bien qu'une chose ; ni de plus dangereux par l'opiniâtreté qu'il doit inspirer à des supérieurs qui, après avoir appliqué longtemps et sans fruit une classe d'élèves, à des objets pour lesquels ils n'avaient aucune disposition naturelle, les rejettent dans le monde où ils ne seront plus bons à rien.*” Diderot, Denis (1713-1784). *Oeuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales.... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle* / par J. Assézat

¹³⁶ “The good society must be a free society. Like their fellow philosophes, d'Holbach and Helvetius had been victims of the restrictions on freedom of expression, and it is in defense of these basic civil liberties that they offered some of their most impassioned argument. Good government, they insisted, far from fearing full free- dom of expression, profits from it, knowing that extreme or silly ideas will be ridiculed, rejected, and soon forgotten. Our philosophes asserted the high value of truth. To ask if one owes men the truth is to ask if they are to be permitted to be virtuous and to do good “ (Jr., 1962, p. 233)

efeitos do acaso na formação, mas apenas de diminuí-los. Dessa forma, a liberdade de ação do sujeito é preservada. Como mencionamos, a legislação deve garantir a liberdade do sujeito e sua segurança. Helvétius lutava contra a opressão que ele próprio havia sofrido ao publicar seus escritos. Seria muito incoerente caso a educação fosse capaz de acabar com toda polifonia. Ele também propõe a recorrente modificação na legislação e uma revisão na educação para adequá-las à sociedade em questão. Caso esta legislação não tenha o consentimento dos cidadãos, ela será considerada arbitrária e não terá autoridade. O consentimento é parte necessária na formação de uma legislação (Force, 2009). Novamente, isto visa proteger a população inteira do poder arbitrário onde um único interesse individual é tomado pelo interesse geral.

A Rousseau é dedicado o quinto capítulo de *De l'Homme*, no qual Helvétius faz críticas e louvores ao *Emílio* e à *Nova Heloísa*. Helvétius questiona a consideração do que seria educação e do que não seria. Ao citar a *Nova Heloísa* de Rousseau, ele nos diz:

*“Para tornar as crianças mais dóceis, minha esposa substituiu o jugo da disciplina, a um jugo inflexível, o da necessidade.” Mas se na educação nós podemos fazer uso da necessidade, e se seu poder é irresistível, podemos corrigir os defeitos das crianças, mudar os caracteres, e muda-los para melhor.*¹³⁷ (Helvétius, 1989, p. 477, tradução nossa).

Dessa forma, sobre a crítica de afastamento do homem de sua natureza, Helvétius diz que o mesmo aconteceria no seio familiar. Além disso, Helvétius elogia o discurso da necessidade ao invés do discurso das máximas, e questiona Rousseau se aquele não poderia ser considerado como educação. Para Helvétius, o exemplo e a necessidade seriam os patamares principais do ensino mesmo na educação institucional. O mestre deveria ser firme, agir corretamente e seguir a linguagem da necessidade. Com a crítica a Rousseau, Helvétius pretende mostrar que existe muito mais sobre educação em sua obra do que o próprio imagina. Novamente, o embate se dá por uma diferente concepção de educação, que seria considerada mais ampla por Helvétius.

Sobre os talentos, que segundo Diderot seriam constrangidos, para Helvétius a educação que se refere apenas a conteúdos mínimos, simples e evidentes não pode direcionar os talentos dos indivíduos. Quando ligamos isto à felicidade como aperfeiçoamento das habilidades, temos uma educação que trabalha igualitariamente pelo

¹³⁷ *“Pour rendre mès enfans dociles, ma femme a substitué au joug de la discipline un joug plus inflexible, celui de la necessite.” Mais si dans l’éducation l’on peut faire usage de la necessite, et si son pouvoir est irrésistible, on peut donc corriger lès défauts dès enfans, en changer lès caracteres; et lès changer bien”* Tradução nossa.

desenvolvimento individual e pretende melhorar a sociedade capacitando os indivíduos a viver em sociedade, sem direcioná-los a algo outro que não seja sua própria ideia de prazer, o que a educação não pode fazer, pois lida com conteúdos já estabelecidos desde os primeiros contatos sensoriais do indivíduo, como dissemos anteriormente.

Devemos lembrar que as paixões dos indivíduos não são freadas pela repressão, mas sim são incentivadas a ligarem-se à utilidade. Se ligarmos isto às críticas que o autor fez a sua época, temos uma diminuição dos códigos de conduta impostos pela legislação ou pela moral, de forma que haveria uma proteção do indivíduo e seu direito de sanar suas necessidades. Por isso, o entendimento do interesse geral nunca pode desconsiderar a felicidade dos indivíduos. Para Helvétius, enfatizar a educação institucional e a legislação tem como objetivo dar a todos um ambiente comum e salubre desde a infância. O objetivo do catecismo é de esclarecer aos homens as origens reais de suas paixões e necessidades, orientando seu julgamento. O objetivo do uso do discurso da necessidade e do exemplo é o de tornar a civilidade lentamente e imperceptivelmente apreendida. Porém, o maior objetivo do conteúdo de seu sistema educacional e legislativo – depois de frear a desigualdade entre os homens – é o de substituir o discurso de ódio perante a busca dos prazeres pelo discurso do elogio à estima pública, fazendo com que o homem possa ligar seu prazer ao prazer dos demais, ao invés de sentir-se obrigado à punição para adequar-se a sua sociedade.

Mesmo assim, foram muitas outras as críticas que o livro recebeu. As críticas que partiam dos religiosos e que levaram à proibição de seu primeiro livro versavam sobre a heresia e o pretensão ateísmo descrito em suas teses¹³⁸. Além delas, foram muitas também as críticas que partiram dos *philosophes*. O que preocupava estes autores era a grande variabilidade e o minimalismo de suas teses, que, segundo eles, levariam a um imoralismo e à relativização de toda a justiça. Seu plano educacional e legislativo parecia para muitos uma agressão às individualidades do sujeito em relação à potência maior do Estado. Para outros, parecia o inverso: o desvelamento da natureza humana interessada apenas consigo mesma, criando uma figura humana individualista e capaz de qualquer

¹³⁸ Alguns deles como abbé Bergier e Dom L. M. Chaudon combatiam o intento geral da nova fundamentação da moral. Outros, como abbé de Barruel escreveu suas *Lettres Helviennes* que ironiza ao caricaturar a fundamentação da moral de Helvétius, e de toda a história da filosofia, mostrando sua ineficiência (Domenech, 1989, pp. 13-14)

atrocidade em nome do prazer¹³⁹. Sobre estas críticas, podemos dizer que uma procurou enfatizar na obra do autor o interesse individual, ignorando sua ligação com o interesse geral, enquanto a outra enfatizou o interesse geral em detrimento do interesse individual.

Porém, a obra de Helvétius tem como chave de leitura a ligação entre ambos, o que constitui o encontro da natureza humana com a excelência nas convenções sociais e que se dá na regulamentação do ambiente social através da educação e da legislação. Esta ligação é o que constitui o interesse bem compreendido citado por Jacques Domenech, que compreende o interesse pessoal e o interesse geral (Domenech, 1989, p. 35). Dessa forma, pensando a ligação como expoente primeiro de sua filosofia, não haveria intencionalmente uma sobreposição de um dos termos, que levasse a uma moral imposta para a repressão nem tampouco a total liberdade do indivíduo voltado apenas para si. A política em sua obra se constitui por esta adequação do meio, pelo equilíbrio destes dois fatores, constituindo assim o que Everett Ladd coloca como a *moralização da política*. Ou seja, a política se constrói e se fortalece a partir de uma regulamentação contínua dos costumes da sociedade, não pela imposição de um órgão político, o que lhe possibilita manter uma consideração positiva em relação ao princípio de prazer. Mesmo assim, este seria o grande triunfo e também o ponto fraco de Helvétius¹⁴⁰. A grande abertura à universalidade da moral e à pluralidade de costumes acaba por impossibilitar que Helvétius consiga dar cabo de seu projeto. Concentrando-se nos princípios que estruturariam sua sociedade, o autor não pode propor normas práticas e executáveis em relação a uma sociedade com costumes específicos e instituídos. Com isso, a leitura de sua obra pode levar a projetos diferenciados, que acabam por afastar-se de sua obra, trazendo à tona os perigos da moral do interesse.

¹³⁹ Dando ênfase à figura do indivíduo, temos o Marquês de Sade como leitura emblemática. Ao aplicar os mesmos princípios de Helvétius a uma forte potência do indivíduo capaz das maiores atrocidades para seu próprio prazer, Sade é considerado um dos que mostra o imoralismo ao qual a doutrina do interesse leva. (Domenech, 1989, p. 37). Já enfatizando a potência do Estado subjugando o indivíduo temos a crítica apontada por David Smith, que considerava a obra de Helvétius um prenúncio do cenário descrito em *Admirável Mundo Novo*, de Adous Huxley (Smith, 1965, p. 201).

¹⁴⁰ “This [la moralization de la politique] was, paradoxically, the source of their greatest weaknesses and their most profound insight.” (Jr., 1962, p. 222)

Conclusão

Na investigação sobre a moral sensualista, concluímos que a natureza em geral e a natureza humana mapeiam a moralidade, dando a ela características principais que, conjuntamente, mostram a coerência interna do trabalho do autor. A natureza em geral é capaz de justificar a importância dada ao ambiente social, visto que a submissão do desenvolvimento humano ao acaso e a consideração do corpo político interpretado pela fermentação nos levam a pensar o ambiente em que os indivíduos vivem como principal instrutor. Por isso, o canal de acesso da sensibilidade física é privilegiado. Baseando sua busca em um princípio mínimo capaz de justificar as ações humanas, Helvétius encontra a raiz do desenvolvimento cognitivo e psicológico do homem. Da sensibilidade física surge o prazer, que será perseguido como primeiro e rudimentar interesse, mas que logo se modificará, dando origem às paixões que irão moldar nossas ações perante a sociedade. O interesse, reconhecido como o fim principal de todas as ações, será um balanço das paixões humanas voltadas para a sociedade, o que exige um artifício capaz de fazer tal conexão. Por este contexto fica claro que os artifícios propostos pela moral de Helvétius são condizentes com suas considerações sobre a natureza humana, e demonstram seus efeitos desde o princípio do percurso até o final. A educação e a legislação seriam os articuladores de interesses, que agiriam constantemente na sociedade, a fim de levar a todos os indivíduos à felicidade.

Por meio das diferenciações com determinados autores, pudemos encontrar as diferenças que trarão grandes distanciamentos entre os autores em determinados âmbitos. Afastamos a filosofia de Helvétius de um materialismo de necessidade, de uma concepção fisiológica da natureza humana, da impossibilidade de definição da virtude, e da caracterização que naturaliza as paixões. Novamente, a partir deste afastamento, podemos compreender como a Filosofia de Helvétius se refere à busca de um princípio mínimo e seguro que pauta o desenvolvimento do homem de forma psicológica, o que enfatizará a regulamentação do ambiente através da educação e da legislação para a melhora da sociedade. Com isso, podemos concluir que a natureza humana, sensível e educável, trará como consequência a ênfase no ambiente social como formador do indivíduo.

Pudemos concluir que as bases sensualistas de Helvétius cumprem com o caráter científico proposto pela moral, cumprem com a universalização da regra sem recair em um imoralismo, atingindo assim a variabilidade de costumes conhecidas pela experiência. Atingindo estes pontos, a consequência é a possibilidade de pensarmos em ações práticas

que levem à articulação da natureza humana com a moral que não seja impositiva e que pretendam veta-la ou encobri-la, mas sim potencializá-la. Por isso, ocorre a grande valorização da regulamentação do meio social para que se atinja a moral ali proposta. Dessa forma, o campo da formação psicológica do indivíduo será privilegiado como ponto da investigação, onde se articulam a natureza humana e a formação social do indivíduo.

Sobre a relação entre a sensibilidade física e a moral, concluímos que a sensibilidade física é princípio da moral. Primeiramente, esta relação seria para o autor o ponto principal na relação entre natureza e sociedade, capaz de aprimorar as práticas sociais. O objetivo do pensamento de Helvétius é formular uma proposta de adequação entre o desenvolvimento e a fruição possível na sensibilidade física e o aprimoramento da sociedade. Com isso, existe uma constante interação entre os campos que não se subordinam um ao outro, mas que possuem uma ligação, uma continuidade. A moral só pode se pautar pela sensibilidade e a realização mais profícua da sensibilidade física para obtenção de prazer ocorre em sociedade. Por isso, a relação entre sensibilidade física e moralidade é o pano de fundo que permeia o pensamento do autor.

Esta intensa relação possui consequências no que se refere ao projeto moral de Helvétius. Neste percurso, alguns são os pontos considerados como ganhos da investigação para as conclusões sobre a forma como a sociedade deve ser pautada e como a moralidade deve ser posta em prática. Um ponto dos ganhos com a fundamentação sensualista da moralidade é a consideração da equidade entre os indivíduos. Este ponto fará da moral inclusiva, sem considerar diferentes capacidades inatas nos homens, todos teriam o mesmo tratamento e a garantia das mesmas condições. Outro ponto a ser enfatizado é a do estado, agindo pela figura do legislador como mantenedor desta igualdade, zelando pela igual possibilidade de que os indivíduos tornem-se felizes e participem do melhoramento da sociedade.

Por estes pontos, a aparentemente arbitrária fundamentação da moral na sensibilidade física encontra um modo de operar na sociedade, modo tal que deva ligar os interesses pessoais e o interesse geral de forma que a própria conexão seja enfatizada ao invés de um sobre o outro. Ao investigar a natureza humana proposta pelo autor, passar pelo desenvolvimento psicológico do indivíduo dentro da sociedade para daí podermos investigar o germe das normas e condutas dentro da sociedade proposta, podemos enfatizar que o ponto forte da obra do autor não se encontra no extremo sensualismo nem no apelo à utilidade, mas sim, na estreita ligação entre ambos.

Pudemos ressaltar o papel da investigação sobre o indivíduo ali proposto e como disto decorre uma moral que pretendem proteger as condições básicas de todos os indivíduos. Em contraponto, não podemos considerar a filosofia de Helvétius como individualista, pois o objetivo de sua moral também se constitui na manutenção da articulação entre interesses sem permitir a prevalência de um sobre os outros. Tais pontos ainda acarretam algumas problematizações. A concentração no princípio primeiro para a moralidade pode atingir a variabilidade de costumes e a universalização da moral, mas parecem impedir que uma norma legislativa e educacional bem estruturada fosse feita. Neste campo, o autor pode apenas enumerar pontos de apoio. Dessa forma, o desvio da conjunção entre interesse individual e interesse geral é ainda um perigo eminente, pela grande maleabilidade que o princípio de interesse traz.

É importante pensar que a maleabilidade destes termos, sem um significado próprio além da felicidade, sem ligá-lo à valoração moral, por exemplo, possibilita que Helvétius proponha um plano de educação e legislação mínimo e comum a todos, seu principal objetivo. Nesse sentido, nem a educação e nem a legislação seriam punitivas, mas sim incentivadoras, pois não barrariam a obtenção e satisfação de nenhuma necessidade ou paixão que não fira os demais. Ao mesmo tempo, a maleabilidade e minimalização dos termos podem levar às mais diversas interpretações que poderiam perverter seus objetivos.

O melhoramento da sociedade – que pode ser considerado como a adequação da sociedade à natureza humana que leve à felicidade – só pode ocorrer por meio da regulamentação do ambiente propício para que os indivíduos se desenvolvam psicologicamente a ponto de sempre ligarem seu interesse ao interesse de todos.

Disto resulta uma organização social que só pode se iniciar com uma regulamentação dos costumes através da educação e da legislação. Assim, a política só se constrói por uma reforma moral lenta e imperceptível, o que Everett Ladd Jr. chama de *moralização da política*. Este é o germe de uma educação e uma legislação que devem garantir a diminuição da desigualdade entre os homens, um estado de bem-estar, a liberdade, a possibilidade de suprir suas necessidades e a segurança de que não haja a usurpação de poder que coloque o interesse de um particular no lugar do interesse geral.

Contudo, a estreita ligação do projeto moral com a natureza humana através do método de redução faz com que a filosofia de Helvétius possa apenas tratar dos princípios da educação e da legislação, e não de um plano estruturado e detalhado de execução.

Segundo Everett Ladd (Ladd. 1962, p. 231), Helvétius fora incapaz de mostrar de forma confiável e segura um sistema político que abarcasse a melhora social proposta. Disto resulta que o autor aplica uma moralização da política, a partir da qual é a regulamentação do ambiente social que definirá a qualidade do Estado, bem como o que importa é a maior aproximação do estado de bem-estar para todos os cidadãos. Este ponto, tomado como uma insuficiência da obra; pode ser considerado, ao contrário, como ponto principal e um seguimento coerente de sua filosofia, já que o minimalismo das teorias não permite a construção de um sistema legislativo, político ou social encerrado em si mesmo ou pronto, dado. É apenas pela mudança que parte do indivíduo a partir da educação, que transcende a legislação ao ser adequada a cada cultura, que podemos atingir o único objetivo condizente com o objetivo natural do indivíduo: possuir uma qualidade de vida que lhe capacite a buscar seu prazer. Infelizmente, mesmo que seja um passo coerente e plausível levando em conta o sensualismo de Helvétius, ele limita ou ao menos fragiliza a capacidade de execução do projeto. Isto, pois a grande abertura do projeto pode levar a uma apropriação de seus preceitos para a usurpação do interesse geral, mesmo com as precauções que o autor tenha tomado.

Dessa forma, a acusação de Diderot sobre uma obra formada por paradoxos recai sobre nossas conclusões: os pontos positivos e fortes da moral sensualista – de considerar o homem por um princípio mínimo e palpável e assim poder formar uma moral que abarque toda a pluralidade existente exaltando a igualdade entre os indivíduos sem violenta-los e sem subjugar-los ao interesse de outros – são paradoxalmente os mesmos pontos que trarão fragilidade a sua obra, por leituras que não se concentrem na ligação entre o interesse pessoal e o interesse geral, mas que estruturam suas práticas acima de um ou de outro. Sua universalidade e minimalismo trazem os louros de formarem princípios e preceitos morais sólidos, abarcando a pluralidade de homens e sociedades, mas ao mesmo tempo a mesma universalidade e o mesmo minimalismo limitam seu projeto sem que ele possa dar uma estruturação finalizada, exigindo uma segunda parte a ser realizada localmente, o que abre espaço para interpretações que distorcem sua filosofia, desvelando sua principal fragilidade.

Mesmo assim, é preciso lembrar que este movimento de ater-se aos princípios sem concentrar-se na estruturação ligada a costumes locais é coerente em relação a sua teoria, pois tanto a legislação como a educação se dividem em duas partes, uma delas, universal, que demarca os princípios a serem seguidos, e outra localizada, regional, que deve contar com a análise da sociedade em questão. Caso Helvétius se concentrasse em uma

estruturação da segunda parte, seu projeto não poderia mais ser considerado universal e não seria aplicável em qualquer sociedade. Além disso, caso ele estruturasse a educação e a legislação sem atentar às características de cada sociedade, o projeto não seria correspondente ao intento de sua obra, que visa a universalidade. Helvétius parece então ser responsável por uma obra atenta ao mínimo comum entre os homens, num movimento direcionado as mais variadas acepções de seus princípios, tornando-se completa apenas na continuidade de seu pensamento que se dá obrigatoriamente fora de sua esfera.

Por isso, concluímos que a moralização da política coloca por Everett Ladd é um movimento que abarca a obra do autor. A moralidade, ou uma regulamentação do ambiente a partir do princípio da sensibilidade física (ou a relação entre sensibilidade física e moral) é o ponto principal de sua proposta de sociedade. Assim, sua proposta é a própria moralização, como construção de um ambiente sadio e condizente com a natureza. Não se trata de propor uma sociedade pronta, mas sim um projeto da formação de um ambiente vivaz que auxilie os indivíduos ali presentes. Deste ponto de vista, a crítica de que sua obra não propicia a estruturação de uma sociedade, porém, sua proposta permite a amplitude que o autor gostaria de alcançar e sendo assim, cumpre seu objetivo de analisar a moral buscando seus princípios, e destacando que o homem e o espaço social são espaços abertos para as circunstâncias que os formam e precisam de uma regulação de forças por meios que possam formar uma sociedade que incentive o desenvolvimento de seus indivíduos e de si mesma.

BIBLIOGRAFIA

- Acke, Daniel. (2007) *Vauvenargues et Helvétius : deux modèles de l'esprit humain*. In: Cahiers de l'Association internationale des études Françaises, N°59. pp. 175-189.
- Brandão, R. (2008) *Voltaire et le scepticisme*. In : Philosophiques, vol 35, n° 1, p. 261 – 274.
- Bourdin, Jean- Claude. (1996) *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*. Paris. Payot.
- Chatelêt, F. (1973). *Présentation de "De l'Esprit"*. Verviers: Marabout Université.
- Chaussinand-Nogaret, G. 2009 *Lês Lumières ao péril du bûcher: Helvétius et d'Holbach*. Paris: Fayard.
- Condillac, É. (1993) *Tratado das Sensações*. Campinas, SP. Editora da UNICAMP.
- _____. (1973) *Resumo selecionado do Tratado das Sensações*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural.
- _____. (1947- 51) *Oeuvres philosophiques; texte établi et présenté par Georges Le Roy*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Delvaille, Jules. (1910) *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle* : thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.
- Diderot, D. (1875-1877) *Oeuvres complètes de Diderot*. Org. J. Assézat [et Maurice Tourneux].Ed. J. Claye. Paris.
- Domenech, J. (1989). *l'Ethique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*. Paris: J.Vrin.
- Ehrard, J. (1963). *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: S.E.V.P.E.N.
- Force, P. (2009): *Helvétius as an Epicurean political theorist*, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, Oxford University Press, pp. 105-118.
- Helvétius, C.-A. (1989). *De l'Homme*. Paris: Fayard.
- _____. (1973) *Do Espírito*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1777) *Le Bonheur*. In: Oeuvres complètes de M. Helvetius . Tome premier [-quatrième].
- _____. (1777) *Le vrai sens du Système de la nature* In : Oeuvres complètes de M. Helvetius . Tome premier [-quatrième].
- _____. (1777) *Le progrès de la raison sur la recherche du vrai* In : Oeuvres

completes de M. Helvetius . Tome premier [-quatrieme].

Hischmann, A. O. (1979). *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Keim, Albert (1907). *Helvétius: As vie et son oeuvre*. Ed. Félix Alcan, Paris.

Ladd Jr, E. C. (1962). Helvétius And D'Holbach: La Moralisation De La Politique. In : *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 23, ap. - je, p. 221 – 238.

Locke, J. (2012) *Prazer, dor, as paixões*. São Paulo, SP. Martins Fontes.

_____. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Coleção Os Pensadores, São Paulo, SP, Nova Cultural, 1999.

Longué, J. L. (2006). *Des épithètes de l'esprit chez Helvétius*. In *Matérialistes français du XVIII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France .

Mandeville, B. *La fabula de las abejas o Los vícios privados hacen la prosperidade pública*. Trad. José Ferrater Mora. Fondo de cultura económica, México, 2001.

Maruyama, N. 2005. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J Rousseau*, São Paulo: Humanitas.

Meslier, Jean.(2008) *Lire Jean Meslier*.Ed. Deruette, Serge. Editions Aden. Bélgica.

Montaigne. (1973) *Ensaaios*. Editora Abril, São Paulo.

Monzani, L. R. 1995. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

_____. (1996). Origens do Discurso Libertino. In: NOVAES, A. (Org.) *Libertinos Libertários*. São Paulo, SP: Companhia das letras.

Popkin, R. (2011) *Novas considerações sobre o papel do ceticismo no Iluminismo*. In: Sképsis, ano IV, n° 6.

Puiggrós, R. 1945. *Los Enciclopedistas – Diderot – Holbach – Helvetius*. Buenos Aires: Futuro.

Ravnignat, Mathieu. (2001) *Charles Fourier and Charles Taylor : Romantic Expressivism and the Socialist Philosophy of Labour*. University of Ottawa. Ottawa, Canadá..

Rousseau, J. J. (1779). *Lettres à Monsieur D. B. Refutation Du Livre de l'Esprit*. Londres: Societé Typographique.

Rostand, J. (1951). La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot In: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. Paris, Presses Universitaires de France. Tome 4 n°3-4. pp. 213-222.

Schwartz, J. *Diderot and Montaigne : The Essais and the shaping of Diderot's humanism*. Librairie Droz, Genebra, Suíça.

Saad, M. (2006). *Matérialisme, monisme et physiologie*. In: *Matérialistes français du XVIII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.

Silva, G. F. (2006) *Moral do interesse e a crítica rousseauiana*. In: SANTOS, A. C. (Org.). *História, pensamento e ação*. Aracaju/SE: Editora da Universidade Federal de Sergipe, v. I, p. 261-273.

Smith, D. W. (1965). *Helvétius: A study in persecution*. Oxford: CLarendon Press.

Souza. Maria Das Graças De. (2011) *Materialismo e história: o caso do Barão*

d'Holbach. DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 1, p.23-36, abril.

_____. *A tentação materialista de Voltaire*. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 17, 1988.

Vienne. Jean-Michel. (1991) *Expérience et raison: Les fondements de la morale selon Locke*. Paris, J. Vrin.

Starobinski. Jean. (1994) *A invenção da Liberdade 1700 - 1789*. Editora UNESP. São Paulo.

Zarka. Yves Charles. (2006) *Matérialistes français du XVIII^e siècle: La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*. Presses Universitaires de France. Paris.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 23/02/2016

Prof. Dr. Rodrigo Brandão

Assinatura: _____

